U d'/of OTTAWA
39003001640977

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/traitdelaconsc00saco

TRAITÉ DE LA CONSCIENCE

TOUS DROITS RÉSERVÉS

MANUEL DE THÉOLOGIE

4390

TRAITÉ

DE LA

CONSCIENCE

PAR

L'ABBÉ LÉONIDE SACOTTE

CURÉ D'ORMES (Marne)

T/77/1

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis LIBRARY ANNEX

EN VENTE :

Société Saint-Augustin, DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie

PARIS 30, rue St-Sulpice. | LILLE 41, rue du Metz.

REIMS LIBRAIRIE CATHOLIQUE ARMAND LEFÈVRE 10, rue Chanzy, 10

1905

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

UNIVERSITAS OTTAWIENSIS LIBRARY ANNEX

GRAND SÉMINAIRE
DE
REIMS

6 octobre 1905.

MONSEIGNEUR,

L'examen des deux nouveaux traités de M. l'abbé Sacotte « De la Conscience » *et* « Des Sacrements en général » *m'a pleinement satisfait.*

Dans ce travail j'ai trouvé la même logique, la même clarté, la même sûreté de doctrine que j'avais constatées dans le traité « des Actes humains ».

J'ajouterai même que ces qualités se rencontrent particulièrement dans le chapitre où l'auteur présente à ses jeunes étudiants l'importante question de la Conscience douteuse.

Veuillez agréer, Monseigneur, l'expression de mes plus respectueux hommages et me croire

Votre très humble et obéissant serviteur,
Léon GAILLOT.

ARCHEVÊCHÉ
DE
REIMS

Reims, le 20 octobre 1905.

Nous avons soumis à l'examen d'un théologien de compétence reconnue et de sûre doctrine deux nouveaux Traités manuscrits, composés par M. l'abbé L. Sacotte, *curé d'Ormes, sous les titres :* « DE LA CONSCIENCE » *et* « DES SACREMENTS EN GÉRNÉAL ».

Sur le rapport élogieux qui nous a été fait par M. l'abbé Gaillot, *professeur du Grand Séminaire, nous autorisons volontiers la publication de ces deux volumes, en encourageant l'auteur à poursuivre avec la même exactitude de doctrine et le même zèle son* MANUEL DE THÉOLOGIE.

Le Vicaire Capitulaire,
Le siège vacant,
Ern. CAULY,
Prot. ap.

IMPRIMATUR :

Cameraci, 11 novembris 1905.

J.-B. CARLIER,
vic. gén.

BX
1758
.S22
1905

TRAITÉ DE LA CONSCIENCE

INTRODUCTION.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

- ARTICLE I. DÉFINITION DE LA CONSCIENCE.
- ARTICLE II. DIFFÉRENTES SORTES DE CONSCIENCES.

CHAPITRE I — DE LA CONSCIENCE CERTAINE (VRAIE OU ERRONÉE)

- ARTICLE I — Principes généraux
  - *Premier principe :* Il n'est jamais permis d'aller contre le dictamen de la conscience.
  - *Deuxième principe :* On pèche quelquefois en suivant le dictamen de sa conscience.
- ARTICLE II — Application des principes généraux aux différentes sortes de consciences
  - § I. — *De la conscience vraie et droite.*
  - § II. — *De la conscience invinciblement erronée.*
  - § III. — *De la conscience vinciblement erronée.*
    - *Section I.* — De la conscience vinciblement erronée en général.
    - *Section II.* — Des différentes sortes de consciences vinciblement erronées.
      - 1° De la conscience perplexe.
      - 2° De la conscience relâchée.
      - 3° De la conscience scrupuleuse.

CHAPITRE II — DE LA CONSCIENCE DOUTEUSE

- ARTICLE I — De la certitude, du doute et de l'opinion
  - 1° De la certitude.
  - 2° Du doute.
  - 3° De l'opinion.
- ARTICLE II — De la conduite à tenir lorsque la conscience est dans le doute
  - § I. — *De la conduite à tenir dans le doute pratique.*
  - § II. — *De la conduite à tenir dans le doute spéculatif.*
    - *Premier point.* — Il faut d'abord essayer de dissiper le doute spéculatif en recherchant la vérité ; mais si le doute subsiste, il est parfois possible de se former une conscience pratiquement certaine à l'aide de principes réflexes.
    - *Deuxième point.* — Quels sont les principaux principes réflexes.
    - *Troisième point.* — Cas dans lesquels l'emploi des principes réflexes ne serait pas légitime.
    - *Quatrième point.* — De l'emploi légitime des principes réflexes. Différents systèmes de probabilité.
      - 1° Exposé de la question.
      - 2° Note historique.
      - 3° Résumé de tous les systèmes.
      - 4° Exposé détaillé de chaque système.
        - *a)* Du rigorisme.
        - *b)* Du tutiorisme mitigé.
        - *c)* Du probabiliorisme.
        - *d)* De l'équiprobabilisme.
        - *e)* Du probabilisme.
        - *f)* Du laxisme.
        - *g)* Du système de la compensation.

INTRODUCTION

Dans le Traité des actes humains *(ch. II, a. I), nous avons défini le bien : « ce qui est conforme à la loi éternelle que notre raison aperçoit dans les choses ».*

Nous avons donc par là reconnu deux règles du bien, l'une en dehors de nous, la loi éternelle, l'autre en nous, notre raison. Et nous avons, en nous inspirant de saint Thomas (Ia 2ae, q. 19), indiqué le rapport qui existe entre ces deux règles. Notre raison, avons-nous dit, est la règle du bien, c'est elle qui nous fait voir l'ordre des choses et qui nous en montre la bonté relative. Elle est la règle pour nous, mais elle n'est pas cependant la règle absolue et première. Elle n'a de valeur que parce qu'elle est capable de connaître, au moins dans ses parties les plus importantes, l'ordre établi, la loi éternelle, et qu'ainsi elle est le reflet de l'intelligence divine qui a tout disposé avec sagesse et qui est la première règle de la morale. C'est pourquoi le Psalmiste s'exprime ainsi (Ps. IV) : Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine : « *Beaucoup disent : Qui nous a montré où était le bien? Ah! Seigneur, c'est que le reflet de votre visage s'est imprimé sur nous. » N'est-ce pas comme si le Psalmiste disait : La lumière de la raison qui est en nous ne peut nous montrer le bien et régler notre volonté que parce qu'elle est le reflet de votre visage, la ressemblance de votre raison éternelle.*

La loi éternelle est donc la règle éloignée et objective des actes humains; la raison, appelée aussi conscience, en est la règle prochaine et subjective. On étudie la première de ces règles dans le traité des lois : dans celui-ci, nous nous proposons d'étudier la règle prochaine et immédiate de nos actes, la conscience.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

DÉFINITION DE LA CONSCIENCE. DIFFÉRENTES SORTES DE CONSCIENCES.

ARTICLE PREMIER

Qu'est-ce que la conscience ?

1° Étymologie du mot conscience.

D'APRÈS saint Bernard, le mot conscience a été formé de ces deux mots : *cordis scientia :* science du cœur ; il signifie donc : science de ce qui se passe dans notre âme. D'après saint Antonin, le mot conscience dériverait de : *concludens scientia ;* il signifierait donc science concluante ou science pratique : cette étymologie nous paraît peu naturelle. Nous aimons mieux nous ranger au sentiment de saint Thomas qui fait dériver le mot conscience de *cum scientia;* le mot conscience signifie donc littéralement *cum alio scientia*, « science avec une autre chose » ou pour parler plus clairement : « application de la science à une chose ». C'est du reste ce dernier sens qui se rapproche le plus de la définition de ce que nous appelons la conscience.

2° Définition de la conscience [1].

Ce que nous appelons conscience, dit saint Thomas (I p., q. 79, a. 12), n'est pas une faculté, mais un acte. Et

1. Cette définition de la conscience est *a posteriori*, car la conscience est un fait connu de tous dont il s'agit de rechercher la nature. C'est

en effet, nous disons que la conscience commande, défend, loue, accuse, reproche.

Or ces actes ne sont que l'application de notre science à ce que nous faisons. Cette application a lieu de trois manières : 1° Tantôt nous reconnaissons que nous avons fait une chose ou que nous ne l'avons pas faite, selon la parole de l'Ecclésiaste (ch. VII) : *Scit conscientia tua quia et tu crebro maledixisti aliis :* « ta conscience sait que souvent tu as médit des autres ». On dit dans ce premier cas que la conscience constate. — 2° Tantôt en appliquant notre science à ce que nous voulons faire, nous jugeons que cela est bien ou mal. On dit dans ce second cas que la conscience commande ou défend. — 3° Enfin, lorsque notre action est terminée, nous jugeons qu'elle est bonne ou mauvaise moralement, qu'elle mérite une récompense ou un châtiment : on dit dans ce dernier cas que la conscience loue ou blâme, qu'elle félicite ou qu'elle reproche.

Or dans chacun de ces cas, ce que nous appelons conscience, c'est toujours un acte de notre intelligence par lequel nous appliquons notre science à ce que nous avons fait ou à ce que nous nous proposons de faire.

On peut donc définir la conscience : l'acte d'intelligence par lequel nous appliquons notre science à nos actions.

Observation. — Cependant, nous n'avons pas l'intention dans ce traité de considérer la conscience dans toute son étendue, comme elle est définie par saint

pourquoi saint Thomas recherche ce qu'est la conscience : sa définition sera le résultat de sa recherche. (Voir *Traité des sacrements*, ch. I, a. 2, la comparaison entre une définition *a priori* et une définition *a posteriori*).

Thomas. Parmi les actes attribués à la conscience, seuls ceux qui regardent le futur seront l'objet de notre étude.

Nous ne considérerons donc pas la conscience en tant qu'elle est le témoin de nos actes, ni en tant qu'elle les loue ou les blâme après leur accomplissement ; nous la regarderons seulement comme notre guide moral. Par conscience nous entendrons donc seulement : l'acte d'intelligence par lequel nous appliquons notre science à nos actions futures les déclarant bonnes ou mauvaises.

Cette définition est ordinairement rédigée par les auteurs de la manière suivante :

La conscience est un jugement pratique de la raison, par lequel nous prononçons sur la bonté, ou sur la malice d'un acte que nous sommes sur le point de faire [1].

3° Explication détaillée de la définition.

Reprenons chacun des termes de cette définition pour les expliquer :

a) La conscience est un jugement de la raison.

C'est donc un acte et non une faculté ! C'est un acte de l'intelligence et non de la volonté, car indiquer, éclairer, diriger sont des actes d'intelligence.

1. Il ne faut pas confondre la conscience morale avec la conscience psychologique.

Nos sensations, nos pensées, nos volitions sont nécessairement perçues par nous, autrement elles n'existeraient pas. Nous ne sentons pas, à moins de sentir que nous sentons, disaient les scholastiques ; nous ne pensons pas, à moins de penser que nous pensons. Cette connaissance que nous avons nécessairement de tous les états et de toutes les actions de notre âme, s'appelle la conscience psychologique.

La conscience psychologique et la conscience morale sont donc bien différentes : la première est la connaissance immédiate que nous avons de nous-même, la seconde est un jugement sur la valeur morale de nos actions.

b) C'est un jugement pratique. On divise ordinairement les vérités connues par notre esprit en deux classes : les vérités spéculatives dont la connaissance n'est pas de nature à influer sur nos actes, et les vérités pratiques dont le propre est de nous pousser vers certaines actions ou de nous en détourner, en nous en faisant connaître la bonté ou la malice, l'utilité ou les inconvénients. La lune n'est pas habitée par des hommes: voilà une vérité purement spéculative; — la gelée détruit beaucoup de plantes, il faut restituer le bien mal acquis : voilà des vérités pratiques. Or, le jugement porté par la conscience est propre à nous porter vers certaines actions ou à nous en détourner : c'est donc un jugement pratique.

c) Par lequel nous prononçons sur la bonté ou sur la malice d'un acte. Les vérités pratiques peuvent se diviser en deux groupes : les unes regardent l'utilité et les autres l'honnêteté de la vie. Le jugement de la conscience n'a pas pour but de nous indiquer si une action sera utile ou nuisible à nos intérêts, mais si elle est conforme aux principes de la raison, si elle est bonne et honnête, ou si au contraire elle est déraisonnable, mauvaise et malhonnête.

d) D'un acte que nous sommes sur le point de faire. Ces dernières paroles indiquent la différence entre la science morale *(synderesis)* et la conscience. La science morale nous fait connaître les bonnes et les mauvaises actions, mais d'une façon indéterminée ; la conscience nous fait connaître que telle action particulière est bonne ou mauvaise. Ainsi la science morale nous dira qu'il faut vivre d'une manière convenable à notre nature ; mais cela est bien vague. Si elle veut préciser davantage, elle ajoutera : pour vivre d'une manière convenable à notre nature, il faut être tempé-

rant, ne manger ni trop, ni trop peu. Cela est plus spécial, mais c'est toujours indéterminé. Quelle que soit la règle énoncée par la science morale, par le fait même qu'elle est une règle, elle est générale et il reste toujours à examiner si elle s'applique au cas particulier qui est en présence. Car les circonstances de nos actes peuvent varier à l'infini, étant donnée la différence des âges, des tempéraments, des occupations ; ce qui est trop pour l'un est parfois trop peu pour l'autre.

L'acte par lequel notre raison apprécie ces circonstances et applique la science morale au cas particulier qui est en présence, s'appelle la conscience. Ainsi, étant données les règles ci-dessus indiquées par la science morale, la conscience considérant notre âge, notre tempérament, notre nécessité actuelle, déclare que la nourriture déjà prise nous suffit et que par conséquent en prendre davantage serait tomber dans l'intempérance.

ARTICLE II

Différentes sortes de consciences.

Le rôle de la conscience c'est d'appliquer à chacun de nos actes la mesure de la loi éternelle, et de prononcer s'ils sont conformes ou non à cette loi, s'ils sont bons ou mauvais.

Nous pouvons donc considérer la conscience sous deux aspects principaux : *1° au point de vue de sa conformité avec la loi éternelle ; 2° au point de vue de la certitude avec laquelle elle prononce son jugement.*

1° Considérons d'abord la conscience au point de vue de sa conformité avec la loi éternelle.

La conscience peut connaître suffisamment la loi éternelle et l'appliquer convenablement à nos actes : dans ce cas, on dit que la conscience est *vraie*, parce qu'elle défend et commande ce que la loi commande et défend en réalité ; on dit aussi qu'elle est *droite*, parce qu'elle agit de bonne foi et avec prudence. — Par contre, la conscience peut ignorer la loi ou l'appliquer mal ; dans ce cas, on dit qu'elle est *erronée,* c'est-à-dire que son jugement ne correspond pas à celui de la loi. — Cependant la conscience peut se tromper de bonne foi et d'une manière tout à fait involontaire : la conscience peut donc être erronée et droite tout à la fois : on dit, dans ce cas, qu'elle est *invinciblement erronée.* — Mais la conscience peut aussi se tromper par suite d'une ignorance coupable. Dans ce cas, elle n'est plus droite, mais *téméraire ;* on dit alors qu'elle est *vinciblement erronée.* La conscience vinciblement erronée peut tomber dans des défauts bien différents les uns des autres ; elle peut être relâchée, scrupuleuse, perplexe.

2° Considérons maintenant la conscience au point de vue de la certitude avec laquelle elle prononce son jugement.

Pour porter ses décisions et déclarer qu'un acte est atteint par la loi ou qu'il ne l'est pas, la conscience peut s'appuyer sur des raisons plus ou moins fortes, plus ou moins convaincantes.

Lorsque les raisons sur lesquelles elle s'appuie sont de telle nature qu'elles entraînent après elles la certitude, on dit que la conscience est *certaine ;* lorsque ces raisons ne sont pas décisives, la conscience hésite

à se prononcer : elle est *douteuse*. Mais le doute peut passer par différents degrés et s'approcher plus ou moins de la certitude : la conscience douteuse peut donc être *plus ou moins probable*.

Conclusion. — Il y a donc deux grandes divisions de la conscience : l'une pourrait être appelée objective, l'autre subjective : 1° la conscience est vraie ou erronée ; 2° elle est certaine ou douteuse.

Il est à remarquer cependant que la seconde division est impropre. La conscience est, d'après sa définition, un jugement pratique sur la bonté ou la malice d'un acte : elle doit donc, pour mériter son nom, être subjectivement certaine. Si elle est douteuse, elle n'est plus un jugement pratique, elle n'est plus à proprement parler une conscience, mais une hésitation de la conscience. La conscience certaine comprend donc toute conscience proprement dite, vraie ou erronée. Cependant, après avoir étudié la conscience certaine, il est nécessaire d'étudier aussi les différentes hésitations de la conscience. C'est pourquoi, notre sujet sera partagé en deux chapitres : l'un traitant de la *conscience certaine*, l'autre des hésitations de la conscience ou, pour employer le langage commun, de la *conscience douteuse*.

CHAPITRE PREMIER

DE LA CONSCIENCE CERTAINE (VRAIE OU ERRONÉE)

Ce chapitre comprendra deux articles :
1° Principes généraux.
2° Application aux différentes sortes de conscience.

ARTICLE PREMIER

Principes généraux.

Nous allons d'abord établir deux principes généraux que nous appliquerons ensuite aux différentes sortes de conscience. Ces deux principes sont tirés de saint Thomas [1] (q. 19, a. 5 et 6) que nous suivons de près.

Premier Principe.

Il n'est jamais permis d'aller contre le dictamen [2] *de la conscience.*

1° Preuve par la sainte Ecriture. — Tout ce qui n'est pas selon la bonne foi est péché. *Omne quod non est ex fide, peccatum est* (Saint Paul, *Rom.*, XIV, 23). Or d'après le contexte et suivant l'interprétation des Pères, ces mots « selon la bonne foi » signifient « selon le témoignage de la conscience ».

2° Preuves par la tradition. — Le quatrième concile

1. A moins d'indication contraire toutes les questions de saint Thomas citées dans ce traité sont tirées de la *prima secundæ.*

2. Dictamen : jugement de la conscience.

de Latran déclare (Cap. 13, *de Restit.*) qu'en agissant contre sa conscience, on travaille pour l'enfer: *quidquid fit contra conscientiam ædificat ad gehennam.* D'après saint Jean Chrysostome, la conscience est un tribunal divin ; c'est DIEU lui-même qui nous l'a imposé (Hom. ad pop. Ant.) : *Hoc tribunal non pecunia corrumpitur, non adulationibus acquiescit, eo quod divinum est, et a Deo cervicibus nostris impositum.*

3° *Preuves par la raison.* — Lorsque la conscience est vraie, c'est-à-dire lorsque son dictamen n'est que la traduction de la loi divine, il n'y a aucune difficulté : si elle n'obligeait pas en cette circonstance, elle n'obligerait jamais et il n'y aurait pas de morale. Mais la conscience oblige-t-elle encore quand elle trompe ? Là est toute la difficulté. Saint Thomas la résout de la manière suivante[1] :

Pour répondre à cette question, certains théologiens ont distingué trois sortes d'actes : les premiers, bons en eux-mêmes ; les seconds, indifférents ; les troisièmes, mauvais en eux-mêmes. Ces théologiens disent donc que si la raison ou conscience ordonne de faire une action bonne en elle-même, elle ne se trompe pas, de même si elle défend de faire une action mauvaise en elle-même, car ordonner de faire le bien et défendre de faire le mal sont deux choses qui ne se séparent pas.

Mais si la raison ou conscience ordonne de faire une action mauvaise en elle-même ou déclare interdite une action bonne en elle-même, cette raison ou conscience se trompe.

Il en serait de même si elle ordonnait ou défendait une action indifférente, par exemple de ramasser un

1. Traduction large de saint Thomas (q. 19, a. 5).

fétu de paille. Ces théologiens disent donc que la raison ou conscience, lorsqu'elle se trompe sur des actes indifférents, soit en les commandant, soit en les défendant, doit néanmoins être suivie : la volonté qui refuserait de lui obéir serait mauvaise et commettrait une faute. Mais, ajoutent-ils, la raison ou conscience n'oblige pas lorsqu'elle se trompe en commandant une action mauvaise en elle-même ou en défendant une action bonne en elle-même et nécessaire au salut : il est donc permis de lui résister.

Le raisonnement de ces théologiens n'est pas logique. Lorsque la raison ou conscience se trompe sur des actes indifférents, la volonté en allant contre cette conscience est mauvaise en quelque sorte à cause de l'objet vers lequel elle se porte : cet objet sans doute n'est pas mauvais en lui-même, mais il est regardé par la raison comme mauvais, et la volonté est mauvaise lorsqu'elle se porte vers ce que la raison lui montre comme mauvais. Or ce raisonnement ne s'applique pas seulement aux actes indifférents, mais tout aussi bien aux actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes. L'acte indifférent n'est pas seul susceptible de passer accidentellement pour bon ou mauvais : l'acte bon en lui-même peut aux yeux de la raison paraître mauvais, et l'acte mauvais peut par erreur être regardé comme bon.

Ainsi s'abstenir de mensonge est un acte bon en lui-même. La volonté cependant ne se porte vers cette omission que selon les indications de la raison : si donc la raison trompée la lui montre comme mauvaise, elle se porte vers elle comme mauvaise. La volonté dans ce cas est donc mauvaise parce qu'elle veut le mal : sans doute ce qu'elle veut n'est pas mal en soi, mais la raison le lui montre comme mal et néanmoins elle

le choisit [1]. De même croire en JÉSUS-CHRIST est une action bonne en elle-même et nécessaire au salut; mais la volonté ne veut pas cet acte tel qu'il est en lui-même, elle le veut tel que la raison le lui fait connaître. Si donc la raison le lui montre comme mauvais, la volonté le choisit comme mauvais, non pas que cet acte soit mauvais en réalité, mais il est mauvais par accident, pour la raison qui le croit tel.

PREMIÈRE OBJECTION. — On n'est pas obligé de suivre une conscience erronée, car si la raison est la règle de la volonté humaine, c'est uniquement parce qu'elle est le reflet de la loi éternelle. Or lorsqu'elle se trompe, la raison n'est plus le reflet de la loi éternelle, elle ne saurait donc nous obliger.

Réponse.— Sans doute la raison humaine, lorsqu'elle se trompe, n'est pas le reflet de la Raison éternelle; mais cependant, quoiqu'elle soit dans l'erreur, elle nous présente son jugement comme vrai, et par conséquent comme le reflet de la Raison éternelle, source de toute vérité.

DEUXIÈME OBJECTION. (D'après saint Augustin, *serm. 6, de verb. Domini.*). — Le commandement d'une autorité inférieure n'oblige pas s'il est opposé au commandement d'une autorité supérieure : on n'est pas tenu d'obéir au proconsul lorsqu'il commande ce que défend l'empereur. Mais la raison, lorsqu'elle se trompe, commande parfois ce qui est opposé au précepte de l'autorité supérieure, c'est-à-dire de DIEU, le souverain Maître de toutes choses. On n'est donc pas, dans ce cas, obligé de la suivre.

1. Tel serait le cas de celui qui se croirait obligé de mentir pour sauver la vie de son prochain et qui néanmoins s'en abstiendrait.

Réponse. — Dans le texte de saint Augustin, on est supposé savoir que l'ordre de l'autorité inférieure est opposé au précepte de l'autorité supérieure. Mais si l'on pensait que le commandement du proconsul était celui de l'empereur, en méprisant le commandement du proconsul, on mépriserait le commandement de l'empereur.

Semblablement, si quelqu'un savait que sa raison lui commande une action contraire à la loi de Dieu, il ne serait pas tenu de la suivre ; mais, dans ce cas, sa raison ne se tromperait pas complètement, puisqu'elle connaîtrait son erreur. Si, au contraire, sa raison se trompait complètement et lui montrait dans son erreur une action mauvaise comme ordonnée par Dieu, en méprisant l'ordre de sa raison ou conscience, il mépriserait l'ordre de Dieu.

Troisième objection. — Toute volonté mauvaise peut être ramenée à une certaine espèce de malice ; mais lorsque la volonté résiste à la raison qui se trompe, on ne peut lui attribuer aucune espèce de malice : si par exemple la raison mal éclairée commandait de mentir pour sauver un homme, on ne saurait quelle espèce de malice attribuer à la volonté qui refuserait d'obéir. Cette volonté ne serait donc pas mauvaise.

Réponse. — Lorsque la raison regarde une action comme mauvaise, c'est toujours parce qu'elle y voit une certaine espèce de malice ; elle la trouve, par exemple, contraire à la charité, scandaleuse ou entachée de quelque autre défaut. C'est donc vers cette malice que la volonté se porte, c'est donc celle-là qu'il faut lui attribuer.

Deuxième principe.

On pèche quelquefois en suivant le dictamen *de sa conscience.*

De ce qu'il n'est jamais permis de résister à sa conscience lorsqu'elle se trompe, il ne s'ensuit pas que l'on soit toujours excusable en la suivant dans son erreur.

Pour bien traiter cette question il faut se rappeler ce que nous avons dit de l'ignorance (*Actes humains*, page 35).

Il peut arriver que l'ignorance rende un acte involontaire, mais cela n'a pas toujours lieu. Or, comme un acte n'est moral que dans la mesure où il est volontaire, l'ignorance, lorsqu'elle rend un acte involontaire sous un rapport, lui enlève sa moralité sous ce rapport ; mais elle le laisse bon ou mauvais lorsqu'elle ne le rend pas involontaire.

Or, selon ce que nous avons dit précédemment, l'ignorance voulue de quelque manière, soit directement, soit indirectement, ne rend pas un acte involontaire. (L'ignorance est directement volontaire lorsqu'on se porte vers elle par choix ; elle est indirectement volontaire par suite de la négligence, lorsqu'on ne sait pas ce que l'on devrait savoir). Si donc la raison ou conscience se trompe par suite d'une erreur directement ou indirectement volontaire, une telle erreur n'empêche pas la volonté d'être responsable du dérèglement de son acte. Mais si l'ignorance n'était voulue en aucune façon, l'erreur de la raison ou conscience serait involontaire, et la volonté ne serait pas responsable du dérèglement de son acte.

Celui, par exemple, qui ferait gras tous les vendredis, pensant que cela n'est pas défendu, ou même croyant que cela est obligatoire, commettrait une faute, car il

est tenu de connaître la défense de l'Eglise. Mais celui qui ferait gras un vendredi sans y penser, par suite d'un oubli, ne commettrait aucune faute.

Première objection. — La volonté ne pèche jamais en suivant le dictamen de la conscience erronée. Car si la volonté en résistant au dictamen de la conscience erronée pèche parce qu'elle se porte vers ce qu'elle croit mauvais, de même la volonté en obéissant au dictamen de la conscience erronée fait le bien parce qu'elle se porte vers ce qu'elle croit excellent.

Réponse. — La comparaison est défectueuse, car un seul défaut rend une action mauvaise, tandis qu'une seule qualité ne suffit pas à la rendre bonne : le bien n'est pas ce qui est conforme sous quelque rapport à la droite raison, c'est ce qui lui est conforme sous tout rapport. Il ne suffit donc pas, pour que la volonté soit bonne, qu'elle suive le dictamen de la conscience ; il faut de plus qu'elle n'ait par ailleurs aucun dérèglement, comme serait celui de vouloir d'une certaine manière que le dictamen de la conscience soit erroné.

Deuxième objection. — La volonté qui suit le précepte de Dieu et la loi éternelle est toujours bonne ; mais la loi éternelle et le précepte de Dieu nous sont proposés par la raison même erronée ; la volonté qui suit le dictamen de la raison ou conscience erronée est donc bonne.

Réponse. — La majeure de ce raisonnement est contestable, car la volonté pourrait être conforme à la loi éternelle et se croire en opposition avec cette loi : dans ce cas la volonté serait mauvaise. Nous passons cependant sur ce point et nous nions la

mineure, car la raison, lorsqu'elle se trompe, n'est évidemment pas conforme à la loi éternelle. Si l'on insiste en disant que la raison croit être conforme à la loi éternelle et que par conséquent la volonté est bonne parce qu'elle croit faire son devoir, on répète à peu près textuellement la première objection. Nous répondons encore une fois que la volonté, pour être bonne, ne doit se porter vers aucun mal, et en particulier qu'elle ne doit vouloir ni directement, ni indirectement l'erreur de la raison.

Troisième objection. — La volonté pèche lorsqu'elle résiste au dictamen de la conscience erronée ; si donc elle pèche aussi lorsqu'elle lui obéit, elle pèche donc nécessairement toutes les fois que la conscience est erronée : ce qui est impossible, car on ne peut pécher que librement.

Réponse. — En logique, lorsqu'on admet une proposition fausse, on peut être amené à en déduire d'autres propositions fausses elles aussi. Si l'on admet, par exemple, que la lune soit dans ma tabatière, comme en réalité ma tabatière est dans ma poche, il faut donc admettre que la lune est dans ma poche.

De même en morale, une mauvaise disposition étant supposée, on peut dans certaines circonstances être amené à commettre nécessairement une faute ou une autre.

Ainsi supposé que Pierre recherche avant tout la vaine gloire, il péchera nécessairement, soit qu'il remplisse son devoir par vaine gloire, soit qu'il ne le remplisse pas.

On ne peut dire cependant en réalité que Pierre pèche nécessairement, car s'il recherche en tout la vaine gloire, c'est librement. De même celui dont la

conscience est dans une ignorance coupable ne pèche pas nécessairement, puisque, par hypothèse, il peut sortir de son ignorance.

ARTICLE II.

Application des principes généraux aux différentes sortes de conscience.

Nous allons reprendre les différentes sortes de conscience suivant la division indiquée au chapitre préliminaire, art. 2, leur appliquer les deux principes précédents et tirer de cette application quelques conclusions pratiques.

§ I. — De la conscience vraie et droite.

Suivant ce qu'il a été dit au chapitre préliminaire, la conscience est vraie lorsqu'elle commande, permet ou défend ce qui est en réalité commandé, permis ou défendu par la loi de Dieu.

1° *La conscience vraie, si elle est droite, c'est-à-dire formée d'une manière prudente, doit servir de règle à notre conduite.*

C'est en effet à juste titre, que nous la regardons comme l'expression de la loi de Dieu. Nous devons donc lui obéir en toute circonstance, soit qu'elle commande, soit qu'elle défende. Lorsqu'elle conseille simplement une action sans la commander, nous ne sommes pas tenus de lui obéir puisqu'elle ne prescrit rien ; mais nous devons accorder notre estime à l'action conseillée et reconnaître que notre conduite serait plus parfaite si nous l'accomplissions. Lorsque cette même conscience permet une chose, nous pouvons la faire ou l'omettre sans crainte, car nous jugeons prudemment qu'elle n'est ni commandée ni défendue par la loi de Dieu.

La conscience vraie doit donc, si elle est droite, servir de règle à notre conduite. Nous disons : « si elle est droite », car il pourrait se faire que la conscience, tout en nous dictant la vérité, ne soit pas formée prudemment, qu'elle ait sérieusement lieu de craindre d'être dans l'erreur. Dans ce cas, la conscience serait à la fois vraie et non droite ou téméraire ; la volonté serait coupable si elle la suivait avant de s'assurer de la vérité, car elle s'exposerait librement à faire une action mauvaise.

2° *On pourrait se demander si l'on doit suivre sa propre conscience lorsqu'elle est droite, plutôt que le précepte d'un supérieur spirituel.*

Il faut répondre avec saint Thomas que la conscience nous propose notre devoir comme étant la loi de Dieu, tandis que le précepte d'un supérieur, même spirituel, nous apparaît seulement comme un ordre humain ; nous devons donc donner la préférence à la loi divine.

Cependant si le supérieur est un homme éclairé, vertueux et prudent, l'inférieur aura, la plupart du temps, le devoir de réformer sa conscience et de reconnaître qu'il s'est trompé en pensant que l'ordre de son supérieur était contraire à la loi de Dieu. Mais si l'inférieur ne peut former sa conscience, s'il persiste à croire que l'ordre de son supérieur est contraire à la loi de Dieu, c'est pour lui le cas de dire avec les apôtres : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. »

3° *Est-ce un péché spécial d'agir contre sa conscience ?*

En volant malgré les reproches de sa conscience, par exemple, commet-on une double faute, l'une contre la justice, l'autre contre la conscience ? Non, on ne com-

met qu'une seule faute, car on ne transgresse en réalité qu'un précepte, celui de ne pas voler. La conscience, en effet, ne nous impose pas un précepte particulier, elle nous ordonne seulement, dans la circonstance présente, d'accomplir la loi de Dieu. — Celui qui vole, dira-t-on, transgresse deux préceptes distincts, celui de ne pas voler et celui de ne pas agir contre sa conscience. Car bien que la conscience ne soit pas elle-même un précepte, mais seulement l'ordre d'exécuter un précepte, il existe cependant une obligation naturelle d'obéir à la conscience et on la transgresse en volant. — Sans doute, répondrons-nous, on est tenu de par la loi naturelle d'obéir à sa conscience, mais c'est uniquement parce qu'elle nous commande de faire le bien et d'éviter le mal. Dire qu'il est mal d'agir contre sa conscience, c'est dire simplement qu'il est mal de faire ce qu'elle juge mauvais. L'obligation de ne pas résister à la conscience n'est pas un précepte spécial, concernant un dérèglement particulier ; ce n'est en réalité que l'interdiction générale de tout ce qui nous paraît mauvais. Or cette défense générale de faire le mal n'est que la somme de toutes les prohibitions de la loi morale : elle comprend l'interdiction de l'idolâtrie, de l'irréligion, du blasphème, du vol, du mensonge, etc. Si l'on commet une de ces fautes particulières, le vol, par exemple, il est clair que l'on transgresse l'obligation générale d'agir selon sa conscience, c'est-à-dire d'éviter le mal ; mais l'obligation d'éviter le vol n'est pas un devoir distinct de l'obligation d'éviter le mal, elle n'est qu'une espèce de cette dernière. Puisque l'on ne transgresse en volant qu'un seul précepte, on ne commet qu'une seule faute.

Une comparaison va achever de nous faire com-

prendre ce raisonnement : si l'on tuait un Français, on tuerait sans doute aussi par le fait même un Européen, mais on ne tuerait pas pour cela deux hommes, car le Français et l'Européen ne sont qu'une seule personne. De même lorsqu'on commet un vol, on ne transgresse qu'une seule obligation, celle de ne pas prendre le bien d'autrui, obligation qui fait évidemment partie de l'obligation générale d'éviter le mal.

Remarque. — Cependant, si en faisant une action mauvaise, en volant par exemple, on se proposait comme but d'accoutumer la conscience au mal et d'étouffer peu à peu sa voix, on commettrait contre la conscience une faute ayant un dérèglement distinct de celui du vol. Et en effet, se proposer d'étouffer la voix de la conscience est un but qui est à lui seul déréglé et qui est contenu au même titre que le vol sous l'obligation générale d'éviter le mal, c'est-à-dire de ne rien faire contre sa conscience. Il faut comparer cette faute contre la conscience à celle que l'on commet en désobéissant par mépris à un supérieur : celui qui mentirait en matière légère, par mépris de l'autorité divine qui défend de mentir, commettrait non seulement un mensonge léger mais une désobéissance grave envers l'autorité divine ; de même celui qui vole pour étouffer la voix de sa conscience, commet non seulement un vol, mais une faute grave contre sa conscience dont il essaie de détruire l'autorité.

4° *Lorsqu'on fait un acte que la conscience déclare mauvais sans prononcer s'il est grave ou véniel, quelle faute commet-on ?*

Ordinairement une faute grave, même lorsque, de fait, la matière n'est que légère. Nous avons deux raisons pour penser ainsi. Premièrement, celui qui fait

une action qu'il sait mauvaise sans se demander si c'est une faute grave ou vénielle, s'expose par sa négligence, c'est-à-dire volontairement, à commettre une faute grave : or par cela seul il est gravement coupable.

Deuxièmement, celui qui fait une action mauvaise sans s'inquiéter de sa gravité, montre par son indifférence, qu'il n'a aucune crainte du péché mortel et qu'il ferait cette action, même s'il la savait gravement mauvaise. Sa volonté est donc, au moins d'une manière confuse, gravement attachée au mal.

Cependant si la matière de la faute était évidemment légère, on ne pourrait plus raisonner ainsi, il faudrait au contraire supposer que l'auteur de la mauvaise action s'est rendu compte d'une manière confuse de la légèreté de la matière, et qu'ainsi sa volonté ne s'est portée que vers un dérèglement léger.

§ II. — De la conscience invinciblement erronée.

Le jugement de la conscience n'est pas toujours, nous l'avons dit, la traduction de la loi divine. Notre raison n'est pas infaillible et il y a beaucoup de causes qui peuvent l'induire en erreur. Il arrive donc parfois que la conscience commande ou défend ce qui n'est ni commandé ni défendu par la loi divine, ou même qu'elle défend ce qui est commandé et commande ce qui est défendu. Nous avons appelé « erronée » la conscience qui se trompe pour un motif ou pour un autre, soit qu'elle ne connaisse pas suffisamment la loi divine, soit qu'elle l'applique mal.

Nous avons ensuite énoncé une division très importante en distinguant deux sortes de consciences erronées. L'erreur, avons-nous dit, peut être involontaire, mais elle peut être aussi volontaire en quelque manière,

soit directement, soit indirectement. Nous avons appelé conscience invinciblement erronée celle qui procède d'une erreur involontaire, et conscience vinciblement erronée celle qui procède d'une erreur volontaire.

Il ne s'agit dans ce paragraphe que de la conscience invinciblement erronée.

1° *Règles de la conscience invinciblement erronée.*

A) Il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience; nous l'avons prouvé dans l'article précédent, premier principe : on peut s'y reporter. On ne peut donc sans péché agir contre le dictamen de la conscience invinciblement erronée.

B) Il est obligatoire de suivre la conscience invinciblement erronée lorsqu'elle commande ou défend, et l'on peut faire ce que l'on veut lorsqu'elle permet.

a) Et en effet, on ne pèche pas en suivant cette conscience alors même qu'elle ferait exécuter une action mauvaise dans son objet, car on ne sait pas que cette action est mauvaise et l'on n'est pas responsable de cette ignorance.

b) On doit obéir à la conscience invinciblement erronée, puisqu'elle est formée prudemment et que l'on ne voit aucune raison de se croire dans l'erreur. On regarde de bonne foi comme la loi de Dieu ce que dicte cette conscience : on est donc tenu de l'accomplir.

Résumé. — Lorsque la conscience est invinciblement erronée, on doit se conduire de tout point comme si elle était vraie.

2° *Quelle faute commet-on en résistant à la conscience invinciblement erronée ?*

Celle précisément que l'on croit commettre. Et en

effet, si l'on croit que la faute est grave, la volonté est gravement déréglée en y consentant; et si l'on pense que la faute n'est que légère, la volonté ne se porte que vers un mal léger, elle n'est que véniellement coupable.

3° *Quelle est la moralité de l'acte fait pour obéir à la conscience invinciblement erronée ?*

Celui qui résiste à une conscience invinciblement erronée commet une faute aussi grave qu'il se le figure. Mais si au contraire il se conforme à cette conscience invinciblement erronée lui commandant une action mauvaise en elle-même, son action est-elle aussi méritoire que s'il obéissait réellement à la loi divine ?

Ici les avis sont partagés et trois opinions sont en présence.

A) D'après les partisans de la première opinion, une action mauvaise en elle-même ne peut jamais être une cause de mérite. Un seul défaut, disent-ils, suffit pour qu'une action soit mauvaise : *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu ;* il n'est donc pas nécessaire pour qu'une action soit coupable qu'elle soit à la fois mauvaise en elle-même et faite dans une mauvaise intention : une seule de ces conditions suffit ; mais pour qu'elle soit bonne, il faut qu'elle ne pèche ni d'un côté ni de l'autre. Une action mauvaise en elle-même ne peut donc jamais être bonne.

B) Nous répondons que cet argument prouve trop, et par conséquent ne prouve rien. Et en effet, d'après cet argument, l'action mauvaise dans son objet, faite d'après le commandement d'une conscience invinciblement erronée, serait mauvaise, puisqu'elle a un défaut. Or, cela ne peut se soutenir : la volonté n'est mauvaise que lorsqu'elle se porte sciemment vers le mal. Cet argument, dont les auteurs eux-mêmes n'ose-

raient tirer toutes les conséquences, n'a donc aucune valeur.

C'est pourquoi nous disons, avec les partisans de la seconde opinion, que l'action mauvaise dans son objet, lorsqu'elle est faite d'après le commandement d'une conscience invinciblement erronée, est bonne moralement. Pour que le dérèglement matériel[1] de l'action rende celle-ci mauvaise, il faut qu'il soit voulu. S'il n'est ni connu, ni voulu, ce dérèglement ne compte pas au point de vue moral : il ne peut donc empêcher la volonté, qui par hypothèse se porte vers ce qu'elle croit être la loi divine, d'être bonne moralement.

Cette doctrine est enseignée par saint Thomas lorsqu'il dit : *Actus humanus judicatur virtuosus, vel vitiosus, secundum bonum apprehensum in quod voluntas fertur, et non secundum materiale objectum actus* (Quodlib. 3, art. 27) : « l'acte humain est jugé vertueux ou vicieux d'après le bien tel que la raison le comprend et que la volonté le poursuit, et non pas d'après la bonté ou la malice matérielle de l'acte ».

Nous croyons utile d'apporter encore, pour achever d'établir cette thèse si pleine de bon sens, l'autorité de saint Bernard : ce saint docteur enseigne qu'un inférieur obéissant de bonne foi à son supérieur acquiert du mérite, même lorsqu'il transgresse sans le savoir la loi de Dieu (*de Præcept. et Disc.*, c. 12 et 17). Il dit encore (ch. 5, n° 35) : *Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam, nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non*

1. Nous appelons ce dérèglement : « matériel », parce qu'il est seulement dans la matière de l'action, et non dans la volonté. On appelle au contraire dérèglement « formel » un dérèglement revêtu de la forme morale, c'est-à-dire un dérèglement voulu. (Voir plus loin une remarque détaillée sur ce sujet, chap. II, art. II, 4e point, *du probabiliorisme.*)

bono ipsa bona voluntas : « et à dire la vérité, je dirai que l'intention pieuse même toute seule est digne de louange ; la bonne volonté, même lorsqu'elle fait une action qui n'est pas bonne, ne sera pas privée d'une juste récompense. »

C) Les partisans de la troisième opinion résolvent ce cas en se servant d'une distinction. Celui qui fait une action mauvaise en elle-même pour obéir à une conscience invinciblement erronée, disent-ils, fait en réalité deux actes : un premier acte par lequel il se propose d'atteindre une bonne fin, un second par lequel il emploie un moyen pour atteindre cette fin. — Ainsi celui qui veut sauver un homme par un mensonge veut d'abord sauver un homme ; ensuite, comme moyen d'atteindre cette fin, il emploie le mensonge. Le premier de ces actes est bon, mais il n'en est pas de même du second.

[[1] Cette distinction ne nous paraît pas fort heureuse.

a) Et d'abord il serait difficile de distinguer ces deux actes dans un certain nombre de cas, par exemple dans le cas d'un ignorant qui croirait faire une bonne action en volant un homme injuste. Quel est le véritable but de cet ignorant ? C'est de dépouiller un homme injuste. L'action se confond donc ici avec le but. Or, si cet ignorant fait un acte bon en recherchant le but qu'il considère comme excellent, il fait un acte bon en accomplissant une action mauvaise en elle-même, car son but n'est rien autre chose que cette action.

b) En second lieu, lorsque la distinction proposée par les partisans de cette troisième opinion peut se faire, elle est inutile ou elle laisse entière la difficulté.

1. Les crochets [ ] marquent les passages plus difficiles que l'on peut omettre à une première lecture.

Elle est inutile lorsqu'on suppose que le moyen employé pour atteindre la fin n'est pas regardé par l'ignorant comme bon en lui-même, mais seulement comme un moyen ; si par exemple vous supposez que l'ignorant ne recherche pas le mensonge comme bon, mais seulement comme utile pour atteindre une bonne fin, il est clair que dans ce cas l'acte de mentir n'a aucune bonté. Si l'on sauvait le prochain par une parole quelconque au lieu d'un mensonge, cette parole n'aurait non plus aucune bonté, tout le mérite serait dans l'intention qui ferait prononcer cette parole

Si au contraire on suppose que le moyen employé par l'ignorant est regardé par lui comme bon en lui-même, la difficulté reste entière. Si, par exemple, un ignorant se proposait de dépouiller un homme injuste pour faire l'aumône, pourquoi l'action de dépouiller le prochain, si l'ignorant la trouve bonne en elle-même, ne serait-elle pas bonne indépendamment de la fin ?

La distinction proposée, même lorsqu'il est facile de la faire, doit donc être rejetée parce qu'elle ne peut servir à résoudre la question.]

4° *Devoirs du confesseur par rapport au pénitent dont la conscience est invinciblement erronée.* Ces devoirs seront expliqués dans le paragraphe suivant, en même temps que les devoirs du confesseur envers le pénitent dont la conscience est vinciblement erronée.

§ III. — De la conscience vinciblement erronée.

Ce paragraphe sera divisé en deux sections :

1° *De la conscience vinciblement erronée en général.*

2° *Des différentes sortes de consciences vinciblement erronées.*

SECTION I

De la conscience vinciblement erronée considérée en général.

On appelle conscience vinciblement erronée, celle qui se trompe par suite d'une erreur volontaire. Nous avons vu que l'ignorance pouvait être volontaire de deux manières, directement ou indirectement. L'ignorance est directement volontaire, lorsque la volonté se porte vers elle comme vers une chose souhaitable, par exemple lorsque quelqu'un veut demeurer dans l'ignorance, afin d'avoir une excuse à son péché ou de n'être pas retenu par la vue du mal, suivant cette parole de Job (c. XXI) : *Scientiam viarum tuarum nolumus :* « nous ne voulons pas de la science de tes commandements » ; cette ignorance s'appelle ignorance affectée.

L'ignorance est indirectement volontaire lorsqu'on ne la désire pas, mais que cependant on ne fait pas ce que l'on devrait pour la dissiper, lorsque par négligence on ne sait pas ce que l'on pourrait et devrait savoir. Ainsi l'ignorance de celui qui ne prend pas soin d'acquérir la science nécessaire à son état est indirectement volontaire.

1° Règles de la conscience vinciblement erronée.

A) Il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience, car ce serait transgresser ce que l'on croit être la loi de Dieu et par conséquent choisir le mal. (Voir article précédent, premier principe.) On ne peut donc sans pécher agir contre le dictamen de la conscience vinciblement erronée.

B) Il n'est pas permis non plus de suivre ce dictamen, car d'après ce que nous venons de dire, l'agent

se doute de son erreur ; il sait qu en agissant sans s'éclairer auparavant sur son devoir, il s'expose à transgresser la loi de Dieu : en agissant dans une ignorance coupable, il consent donc à la transgresser.

Conclusion. — Celui dont la conscience est vinciblement erronée, ne pouvant légitimement ni résister à sa conscience, ni la suivre, doit donc la réformer avant d'agir.

Remarque. — Les objections que l'on pourrait formuler contre ces règles sont exposées et résolues à la suite du deuxième principe établi dans l'article précédent.

2° Quelle faute commet-on en résistant ou en obéissant à une conscience vinciblement erronée ?

A) En résistant à sa conscience, même lorsqu'elle est vinciblement erronée, on commet toujours en réalité la faute que l'on croit commettre.

Et, en effet, si l'on croit que la faute est grave, la volonté est gravement déréglée en y consentant ; si l'on pense que la faute est légère, la volonté ne se porte que vers un mal léger, elle n'est que véniellement coupable.

B) Pour dire clairement quelle faute on commet en obéissant à une conscience vinciblement erronée, il faut distinguer plusieurs cas :

a) Le cas le plus simple est celui où l'agent se doute de son erreur et connaît l'obligation où il se trouve de rechercher la vérité avant d'agir. S'il ne tient pas compte de cette obligation, il s'expose volontairement à commettre une certaine faute, il consent donc à la commettre.

b) Si l'agent ne remarque pas son erreur, s'il ne pense même pas qu'il pourrait se tromper sur son devoir, évidemment il agit de bonne foi, au moins pour

l'instant, et son action n'est pas une nouvelle faute, puisque sa volonté ne se tourne pas de nouveau vers le mal. Il est responsable cependant de cette action mauvaise, puisqu'il l'a voulue précédemment dans sa cause, l'ignorance volontaire.

Si elle causait du dommage à un tiers, il devrait donc la réparer [1].

b) Troisième cas. L'agent, après avoir remarqué son ignorance coupable, la regrette sincèrement et prend la ferme résolution de s'instruire le plus tôt possible. Il est néanmoins dans la nécessité d'agir sur-le-champ, et il suit sa conscience erronée avant d'avoir pu la corriger. Il ne commet aucune faute en agissant, car sa volonté présente est bonne ; son erreur dans l'acte présent ne peut lui être imputée comme une faute morale, puisqu'il ne peut la déposer et qu'il regrette sa négligence passée. Cependant, si par suite de cette erreur il causait du dommage à un tiers, malgré son innocence au point de vue moral, il serait tenu de le réparer. Et en effet, lors même qu'il aurait rétracté sa négligence coupable par un bon acte de contrition, il n'en demeure pas moins vrai qu'il a posé autrefois volontairement la cause d'un dommage, et que si ce dommage arrive aujourd'hui, c'est parce qu'il l'a voulu. Il n'a pas empêché ce dommage par son acte de contrition : puisqu'il en a été l'auteur volontaire, il doit donc le réparer.

Il importe peu que son regret ait précédé l'arrivée du dommage, car un effet est attribuable à son auteur non pas au moment où il est produit, mais au moment où la cause en est posée. Lorsqu'on a volontairement

1. Voir *Act. hum.*, ch. II, a. 2, complément, page 85 : « Les conséquences d'un acte antérieur ajoutent-elles à la bonté ou à la malice de cet acte ? »

posé la cause d'un dommage, il ne suffit donc pas de le regretter, pas plus qu'il ne suffit de regretter un vol ; mais il faut, ou bien supprimer cette cause, ou bien réparer le dommage.

C) En général, on commet une faute plus grave en résistant à une conscience vinciblement erronée qu'en lui obéissant. Et en effet, lorsque la loi que l'on s'expose à violer en obéissant à sa conscience et celle que l'on s'expose à violer en lui résistant ont la même importance, il est plus mal de lui résister, car dans ce dernier cas la volonté se porte vers ce qu'elle croit mauvais ; en obéissant à la conscience au contraire, la volonté se porte vers ce qu'elle estime honnête ; sa culpabilité vient seulement de ce qu'elle néglige de s'assurer de l'honnêteté de son action : elle ne se tourne pas vers le mal d'une manière aussi prononcée. Nous avons déjà enseigné le principe de cette doctrine en disant qu'en général l'ignorance même coupable diminue le volontaire. (*Actes humains,* page 40). Il faut dire la même chose *a fortiori* lorsque la loi que l'on pense violer en résistant à sa conscience est plus importante que celle qu'on s'expose à transgresser en lui obéissant. Ainsi celui qui dans une ignorance vincible se croit obligé de mentir légèrement pour sauver la vie de son prochain, ne commet évidemment qu'une faute légère en suivant sa conscience, c'est-à-dire en mentant ; tandis qu'il commettrait une faute grave contre la charité en résistant à sa conscience lui commandant de sauver la vie de son prochain.

Cependant il peut arriver que l'on soit plus coupable en obéissant à sa conscience qu'en y résistant ; c'est ce qui a lieu lorsqu'en obéissant à sa conscience on s'expose à transgresser une obligation importante, tandis qu'en y résistant on ne manquerait qu'à un devoir

léger. Ainsi celui qui dans une conscience vinciblement erronée se croirait obligé de voler une somme importante pour faire l'aumône, commettrait une faute grave contre la justice en suivant sa conscience, tandis qu'en y résistant il ne commettrait qu'une faute légère contre la charité.

3° Comment doit-on déposer une conscience vinciblement erronée ?

On doit la déposer prudemment, c'est-à-dire rechercher sincèrement la vérité. Pour cela il convient d'abord de demander à Dieu sa lumière, il faut ensuite soit étudier la question, soit demander conseil à un homme éclairé, de préférence à son directeur spirituel.

S'il n'était pas possible de corriger de suite une conscience vinciblement erronée, et que l'on fût néanmoins dans la nécessité d'agir sur-le-champ, il faudrait regretter sa négligence passée et prendre la résolution de s'instruire le plus tôt possible sur tout ce que l'on est tenu de savoir. On transformerait ainsi son ignorance vincible en une ignorance présentement invincible. On devrait alors prendre le parti qui semblerait le plus conforme à la loi divine, et l'on serait exempt de toute faute, même si l'on se trompait, car on aurait agi pour le mieux. Cependant, si par son erreur on causait du dommage à un tiers, on serait tenu de le réparer, comme nous l'avons dit plus haut. (Dans ce paragraphe, 2°, B, c.)

4° Comment le confesseur peut-il reconnaître si la conscience de son pénitent est invinciblement ou vinciblement erronée ?

A) Le confesseur pourra penser que la conscience de son pénitent est invinciblement erronée :

a) Si la chose ignorée n'est pas ordinairement connue des gens de sa condition ;

b) Si le pénitent est en général assez zélé pour remplir tous ses devoirs ;

c) Si aucun doute ne s'est élevé dans son esprit ;

d) S'il a éprouvé une certaine peine en s'apercevant qu'il avait violé la loi de DIEU par son ignorance.

B) Le confesseur pourra en général considérer la conscience de son pénitent comme vinciblement erronée dans tous les autres cas, et particulièrement :

a) Lorsque la chose ignorée concernera les principes élémentaires de la morale ou les devoirs d'état du pénitent ;

b) Lorsque le pénitent aura eu quelque doute sur la moralité de son acte.

5° Devoirs du confesseur à l'égard du pénitent dont la conscience est erronée[1].

La conscience est vinciblement erronée. Si la conscience est vinciblement erronée, il est certain que le confesseur est tenu d'avertir son pénitent : premièrement, parce qu'en tant que médecin de l'âme le confesseur doit mettre son pénitent en garde contre les péchés formels[2] dont il ne serait pas excusé par une ignorance vincible ; deuxièmement, parce que ce pénitent est dans une disposition mauvaise et incapable d'absolution.

Il faut en dire autant de ceux qui demandent si telle chose est permise ou non, car ils prouvent par

1. Ce numéro tout entier est une traduction large de Billuart (*De Act. hum.*, Dis. IV, art. IV).

2. Voir la distinction entre le péché matériel et le péché formel, ch. II, § II, IVe point, 4° *Du probabiliorisme*, seconde proposition, réponse au deuxième argument.

leur question qu'ils sont dans le doute et que leur ignorance n'est pas invincible ; de plus, le confesseur n'est pas seulement juge au tribunal de la pénitence, il est encore docteur : il doit donc instruire ceux surtout qui demandent la lumière.

Il faut agir ainsi dans ces deux circonstances, même s'il n'y a aucun espoir d'amendement, car les raisons apportées ci-dessus sont toujours valables, et l'avertissement n'a aucun inconvénient ; le pénitent, en effet, pèche formellement, qu'on l'avertisse ou non, car son ignorance vincible ne l'excuse pas.

La conscience est invinciblement erronée. Si la conscience est invinciblement erronée, il faut distinguer :

Premièrement, s'il y a espoir d'amendement, sans crainte d'inconvénient plus grave résultant de l'avertissement, le confesseur est tenu d'instruire le pénitent : il est docteur, et lorsqu'il n'y a pas d'inconvénient à craindre, il doit éclairer son pénitent et le prémunir même contre les péchés matériels.

Secondement, s'il n'y a pas ou presque pas d'espoir d'amendement, ou si l'on craint à bon droit des inconvénients plus graves que le péché matériel du pénitent, en *règle générale*, le confesseur ne doit ni ne peut donner l'avertissement. Et en effet, s'il n'y a pas d'espoir d'amendement, il y a un inconvénient très grave à éclairer le pénitent, car après l'avertissement, au lieu de pécher d'une manière purement matérielle, il pèche d'une manière formelle ; éclairé il se damne, ignorant il se serait peut-être sauvé : il vaut donc mieux le laisser dans la bonne foi. Il faut en dire autant s'il devait résulter de l'avertissement un inconvénient quelconque plus grave que le péché matériel du pénitent, car entre deux maux il faut choisir le moindre.

Telle est la *règle générale*, mais il y a des exceptions.

a) Si le pénitent ignore invinciblement les vérités dont la connaissance est regardée par tous ou par plusieurs docteurs comme nécessaire au salut de nécessité de moyen; ou s'il ne sait pas que la contrition est nécessaire pour obtenir le pardon de ses fautes par le sacrement de pénitence ; ou s'il ignore toute autre vérité de ce genre, il faut l'instruire, qu'il y ait ou non espoir d'amendement. Sans cette connaissance, en effet, le pénitent n'est pas capable d'absolution, et si on ne l'éclaire pas, il manquera également son salut, à cause de son ignorance. Il vaut donc mieux le mettre dans un état où il sera sauvé s'il le veut, car tout espoir d'amendement n'est pas perdu pour le reste de sa vie.

b) Si l'ignorance invincible du pénitent tourne au détriment du bien public,ou devient une cause de scandale; si,par exemple, un prêtre exerçant le saint ministère avait été ordonné invalidement, si la nullité d'un mariage était connue du public, il faudrait avertir le pénitent, qu'il y ait ou non espoir d'amdenement, car l'intérêt commun l'emporte sur un intérêt particulier.

Il faut en dire autant, ajoutent certains auteurs et à bon droit, lorsque l'ignorance invincible tourne au détriment grave d'un particulier, car il semble plus conforme à la charité et à la justice de protéger l'intérêt d'un innocent plutôt que d'enlever à un coupable l'occasion de se nuire à lui-même.

c) Si l'ignorance invincible porte sur des préceptes de droit naturel secondaire, il faut encore éclairer le pénitent, quelles que soient ses dispositions, car son ignorance, si elle est possible, ne peut durer longtemps; bientôt le mal sera soupçonné et l'ignorance d'invincible deviendra vincible. C'est pourquoi, si le pénitent

n'est pas averti, il s'appuiera sur le silence de son confesseur pour mépriser ce soupçon quand il se présentera, il le regardera [1] comme mal fondé, et il continuera à commettre sa mauvaise action, qui dès lors sera un péché formel, puisque la conscience ne sera plus dans l'ignorance invincible. Si au contraire on avertit le pénitent, on peut espérer qu'il éprouvera plus de remords en péchant, qu'il se confessera de sa mauvaise habitude, qu'il recevra ainsi des conseils salutaires et se corrigera.

Ce raisonnement ne s'applique pas aux vérités de droit naturel d'ordre inférieur qui peuvent être ignorées pendant tout le cours de la vie.

Objection. — Le confesseur doit considérer dans le pénitent non pas seulement l'espoir d'amendement, mais aussi les dispositions suffisantes pour l'absolution : or lorsqu'il n'y a pas d'espoir d'amendement, il ne peut regarder le pénitent comme suffisamment disposé. Et en effet, le confesseur ne peut raisonnablement penser qu'il n'y a pas espoir d'amendement, sans avoir une raison sérieuse de croire que le pénitent est tellement attaché à son état matériellement déréglé, qu'il ne le quitterait pas s'il venait à en connaître la malice. Or s'il en est ainsi, le confesseur est convaincu que le pénitent n'a pas les dispositions nécessaires pour l'absolution, car il le juge prêt à offenser Dieu plutôt que de quitter son état : il ne peut donc lui donner l'absolution.

Réponse. — On peut penser que le pénitent ne serait pas bien disposé si on l'avertissait, et le croire bien disposé présentement, pendant qu'il est dans l'igno-

1. Il se rendra compte cependant qu'il se forme la conscience d'une manière imprudente.

rance de son devoir. Ce pénitent peut en effet être disposé d'une manière générale à tout perdre plutôt que d'offenser DIEU mortellement. Or cette disposition générale est suffisante, car elle s'étend implicitement sur tout, même sur cet état auquel le pénitent est attaché.

Néanmoins le confesseur connaissant la fragilité humaine, le tempérament, les habitudes invétérées de son pénitent et d'autres choses encore, juge que si on proposait à ce pénitent de renoncer à tel état particulier entouré de toutes ses circonstances, il succomberait à la tentation. Mais le pénitent pour être suffisamment disposé n'a pas besoin de descendre jusqu'aux cas particuliers, c'est assez qu'il déteste le péché plus que tous les maux en général : autrement il y aurait peu de vrais pénitents.

Terminons par ce que dit si excellemment saint Thomas sur ce sujet (*Quodlib.* I, a. 90) : « Pour être contrit, il faut en général préférer tout souffrir plutôt que de pécher... Mais on n'est pas tenu de descendre d'une manière spéciale jusqu'à telle ou telle peine : bien plus, ce serait agir sottement que de se sonder soi-même ou de sonder les autres au sujet de peines particulières de ce genre. Il est évident en effet que si les plaisirs attirent plus lorsqu'ils sont considérés en particulier que lorsqu'ils sont considérés en général, de même les peines épouvantent davantage lorsqu'elles sont considérées en particulier : or il en est beaucoup qui ne succombent pas dans une petite tentation et qui succomberaient dans une plus grande ; on entendra parler d'un adultère, par exemple, et l'on n'en éprouvera aucune tentation ; mais si l'on voulait considérer en détail cette faute, on ne tarderait pas à ressentir les attraits du péché ; de même on est prêt à tout souffrir pour JÉSUS-CHRIST, mais si l'on considérait

chaque peine en particulier, on ne serait plus si décidé.

» C'est pourquoi vouloir en ces matières descendre jusqu'aux détails, c'est induire l'homme en tentation et lui fournir l'occasion de pécher. »

« Cette réponse, ajoute Billuart, n'est pas seulement la solution complète de l'objection, c'est de plus un avertissement salutaire aux confesseurs. »

SECTION II

Des différentes sortes de consciences vinciblement erronées.

PREMIER POINT : *De la conscience perplexe.*

On appelle perplexe la conscience qui regarde comme une faute et de faire une action et de s'en abstenir.

Si, par exemple, une personne ayant la charge de soigner un malade croyait mal faire et en quittant son malade et en ne le quittant pas pour aller à la messe, sa conscience serait perplexe. Il en serait de même de celui qui, pouvant sauver la vie d'un coupable par un parjure, croirait pécher gravement soit en ne sauvant pas son prochain, soit en jurant contre la vérité.

Que doit faire celui dont la conscience est perplexe ? Il doit, s'il le peut, suspendre son action et se renseigner sur son devoir. S'il est obligé de se décider sur-le-champ sans pouvoir consulter, il doit choisir ce qui lui paraît le moins mal : s'il se portait vers ce qu'il estime le plus mal, il serait par le fait même convaincu d'attachement au péché.

Si, malgré toute sa bonne volonté, il ne peut reconnaître ce qui est le moins mal, il ne pèche pas, quelque parti qu'il prenne, car dans ce cas s'il se porte vers ce qu'il croit mal, ce n'est pas librement.

DEUXIÈME POINT : *De la conscience relâchée.*

La conscience relâchée est celle qui, s'appuyant sur de faibles motifs, croit permis ce qui ne l'est pas, ou regarde comme vénielles des fautes qui sont mortelles.

1° *Règles de la conscience relâchée.* — On peut appliquer ici tout ce que nous avons dit de la conscience vinciblement erronée en général.

A) S'il n'est jamais permis d'agir contre sa conscience, à plus forte raison ne doit-on pas le faire lorsque la conscience est déjà trop large.

B) On ne peut non plus suivre une conscience relâchée.

Cette conscience, en effet, est téméraire puisque les motifs sur lesquels elle s'appuie ne sont pas sérieux. Celui qui la suivrait s'exposerait volontairement au danger de commettre une faute plus ou moins grave : il serait donc coupable par cela seul. Son ignorance ne pourrait l'excuser, puisqu'elle-même serait volontaire.

Conclusion : La conscience relâchée est semblable à une épée à deux tranchants : elle blesse des deux côtés, soit qu'on la suive, soit qu'on lui résiste. Pour éviter ses atteintes, il faut donc la corriger avant d'agir.

2° *Causes de la conscience relâchée.* — Il y en a six principales ; elles ont été exprimées dans ces deux vers :

Mollities, missæque preces, nimis anxia mundi
Cura, frequens lapsus, sociique, cupidinis æstus.

a) La mollesse, c'est-à-dire une vie sensuelle qui ôte à l'âme toute énergie.

b) L'abandon de la prière qui prive l'âme des secours du ciel.

c) Un trop grand souci des choses de ce monde, car à mesure que nous nous attachons davantage aux

biens de la terre, nous cessons de nous occuper de nos devoirs.

d) L'habitude de pécher. On s'accoutume à faire le mal, l'habitude en fait disparaître de jour en jour l'horreur et la malice. Bientôt, ce qui avait paru d'abord une faute énorme, ne semble plus qu'une chose ordinaire et commune.

e) La fréquentation d'hommes vicieux. Elle aussi nous accoutume au mal, elle nous le fait trouver plus commun et partant plus innocent.

f) L'impureté, qui rive l'âme aux sens et la rend impropre à se laisser toucher par le sentiment du devoir.

3° *Effets de la conscience relâchée.* — On compte quatre effets principaux de la conscience relâchée ; ils sont renfermés dans ce vers :

Cæcutiens, durum, pia spernens, neque dolens cor.

a) L'aveuglement de l'esprit, qui aperçoit de moins en moins la malice du péché.

b) La dureté du cœur, qui devient insensible aux pieuses exhortations.

c) La tendance à se moquer des exercices de piété.

d) L'impénitence.

4° *Remèdes de la conscience relâchée.* — Les remèdes de la conscience relâchée sont exprimés dans ces deux vers :

Secessus, prex, examen, pia lectio, crebra
Sit confessio, sit fuga, sint hæc pharmaca laxo.

a) Une bonne retraite, pendant laquelle on méditera sur les fins dernières.

b) L'élévation fréquente de l'âme vers Dieu par la prière.

c) L'examen de conscience journalier.

d) Les lectures pieuses.

e) La confession fréquente.

f) La fuite des gens corrompus et la fréquentation des hommes vertueux.

TROISIÈME POINT : *De la conscience scrupuleuse.*

1° *Définition du scrupule et de la conscience scrupuleuse.* — Le mot scrupule vient du latin *scrupulus.* Ce mot latin sert à désigner une petite pierre qui entre dans la chaussure, qui gêne plutôt qu'elle ne blesse et qui rend la marche fort incommode. Le mot scrupule a une signification analogue : c'est un soupçon futile et léger qui se présente à l'esprit touchant la malice d'une action, c'est un semblant de raison qui trouble l'intelligence, la fait hésiter et la porte à craindre que son action ne soit mauvaise. Tantôt le scrupule porte sur le passé : on craint, par exemple, d'avoir omis d'accuser une faute en confession, ou d'avoir consenti à une pensée mauvaise ; tantôt il regarde le présent ou l'avenir : on craint, par exemple, que l'action que l'on fait présentement ou que l'on est sur le point de faire ne soit un péché.

La conscience peut être scrupuleuse de deux manières : elle peut être formée par des scrupules ou agitée et tourmentée par des scrupules.

La conscience est dite formée par des scrupules lorsque sur des motifs futiles elle juge mauvaises un bon nombre d'actions. Ce n'est qu'improprement qu'une conscience de cette sorte peut être appelée scrupuleuse : on devrait plutôt l'appeler étroite. C'est un cas particulier de la conscience vinciblement erronée : il n'est pas permis de résister à son dictamen trop sévère tant qu'il n'est pas réformé par un raisonnement plus éclairé.

La véritable conscience scrupuleuse, la seule dont nous nous occupions ici, est celle qui est agitée et tourmentée par les scrupules. Cette conscience ne juge pas, comme la précédente, que l'action est mauvaise ; au contraire, elle la croit bonne ou tout au moins permise, mais elle est tourmentée par des raisons futiles et légères qui lui font craindre que l'action ne soit mauvaise. Cette conscience, en tant qu'elle est agitée par les scrupules, n'est qu'une ombre et un semblant de conscience ; dans son jugement véritable, elle est certaine, car elle sait que ses troubles et ses soupçons sont mal fondés.

Il ne faut pas confondre, comme le fait souvent le vulgaire, la conscience scrupuleuse et la conscience timorée. Cette dernière est une conscience délicate, qui est attentive aux moindres choses, tant elle craint d'offenser Dieu, même véniellement. Si les personnes timorées prennent tant de soin d'éviter jusqu'à l'ombre du mal, ce n'est point par scrupule, c'est à cause de leur grand désir de demeurer toutes pures et de plaire à Dieu.

2° *Signes et caractères de la conscience scrupuleuse.* — Voici quelques indications auxquelles le confesseur pourra reconnaître si la conscience est scrupuleuse.

a) Le scrupuleux voit des fautes là où il n'y en a pas, il craint de faire des actions que les hommes pieux et timorés regardent comme innocentes.

b) Il ne croit pas son confesseur ou ses supérieurs lorsqu'ils lui affirment qu'une action est permise, ou s'il les croit, il n'est pas encore entièrement rassuré par leur réponse, il consulte d'autres personnes et cherche toujours une plus grande sécurité.

c) Il confesse ses péchés en faisant connaître toutes

les circonstances qui peuvent en augmenter légèrement la malice, il se croit même parfois obligé de déclarer des circonstances insignifiantes. Souvent il n'est pas tranquille sur ses confessions précédentes, il voudrait sans cesse les recommencer.

d) Quand il récite quelque prière obligatoire, la pénitence sacramentelle, par exemple, ou le bréviaire, il craint sans cesse de ne pas avoir satisfait complète ment à l'obligation, il s'arrête afin de renouveler son intention ou de fixer son attention et reprend ce qu'il a déjà récité.

Remarque : a) Tous ces signes ne sont pas nécessaires pour reconnaître que la conscience est scrupuleuse ; il suffit de quelques-uns.

b) La conscience peut être scrupuleuse sur un point, par exemple la récitation du bréviaire, et trop large sur les autres. Les remèdes que nous allons indiquer pour la conscience scrupuleuse ne peuvent évidemment être appliqués que sur le point où elle est scrupuleuse.

c) Celui qui est plus ou moins scrupuleux peut et doit sur le jugement de son confesseur, se regarder comme scrupuleux et se conduire comme tel.

3° *Est-il permis d'agir contre la conscience scrupuleuse.*— Nous répondons avec Billuart (*De act. hum.*, diss. v, art. v) : Non seulement il est permis, mais il est utile et obligatoire d'agir contre la conscience agitée et tourmentée par les scrupules.

Cela est permis, car, nous l'avons dit, cette conscience en tant qu'elle est agitée par les scrupules n'est qu'une ombre et un semblant de conscience ; dans son jugement véritable elle prononce que ses troubles et ses soupçons sont mal fondés.

Cela est utile et obligatoire, car la conscience scrupuleuse est une maladie de l'âme qui trouble la paix,

enlève la dévotion, engendre la paresse spirituelle, s'oppose au progrès dans la vertu et conduit même aux péchés les plus graves, au désespoir, au blasphème, à la perte de la foi.

4° *Causes des scrupules.* — Les causes des scrupules sont intrinsèques ou extrinsèques.

Les principales *causes intrinsèques* sont :

a) La complexion naturelle portée au doute et au soupçon, ce qui a lieu surtout pour les tempéraments mélancoliques.

b) La faiblesse ou l'inconstance de l'esprit qui ne s'arrête pas fermement aux principes connus et aux vérités pratiques une fois admises.

c) L'ignorance qui ne permet pas de distinguer clairement ce qui est permis de ce qui ne l'est pas, qui confond la tentation et le consentement.

d) Un orgueil secret qui fait que l'on se confie trop en soi-même et que l'on refuse d'acquiescer au jugement d'autrui.

e) Une abstinence trop rigoureuse, des veilles prolongées qui en affaiblissant le cerveau finissent par troubler l'âme.

Les principales *causes extrinsèques* sont :

a) Dieu lui-même qui permet les scrupules, soit en punition des fautes passées, soit comme punition de l'orgueil, soit pour chasser la tiédeur, soit pour toute autre chose.

b) Le démon qui espère par ce moyen détourner l'âme du service de Dieu et la faire tomber dans le désespoir.

c) La fréquentation des personnes scrupuleuses.

d) La lecture des livres qui contiennent une morale trop sévère.

5° *Remèdes à employer par le scrupuleux.* — *a)* Le scrupuleux doit d'abord supprimer autant qu'il le peut

les causes de scrupules. S'il est orgueilleux, il doit s'efforcer de pratiquer l'humilité ; s'il est ignorant, il doit s'instruire, etc.

b) Il doit élever souvent et avec confiance son cœur vers Dieu, le consolateur des affligés, lui offrir avec résignation ses inquiétudes et lui demander la grâce de le servir sans crainte et avec joie comme un enfant.

c) Il doit éviter l'oisiveté et les rêveries, surtout celles qui ont pour objet les actes de sa vie passée : s'il est libre de choisir ses occupations, il se livrera de préférence à un travail qui l'intéresse et lui plaise.

d) Enfin, le moyen par excellence, le moyen absolument nécessaire, c'est de se mettre entre les mains d'un directeur pieux et éclairé, et de lui obéir aveuglément.

6° *Quelle doit être la conduite du confesseur à l'égard du scrupuleux.— a)* Le confesseur inculquera d'abord fortement au scrupuleux la nécessité d'obéir d'une manière absolue et aveugle à sa direction, il lui demandera de renoncer à son propre jugement et d'agir contre ses scrupules. Il lui dira que, de l'avis de tous les théologiens et de tous les pères spirituels, c'est le seul moyen de le délivrer de ses scrupules. Il lui citera au besoin quelques témoignages d'une grande autorité. (Saint Alphonse en expose un certain nombre, *Tract. de Conscientia*, n° 12.) En tout cas, il pourra lui montrer la sagesse de cette conduite en lui disant que, premièrement, le scrupuleux dont le jugement est troublé et faussé ne doit pas se guider lui-même ; que, deuxièmement, il y a de l'orgueil et de l'imprudence à vouloir préférer son propre jugement, surtout quand il est si peu sûr, à celui de son directeur; et que, troisièmement, si le confesseur venait à se tromper, le scrupuleux,

de l'avis de tous les saints et de tous les maîtres de la vie spirituelle, ne pécherait pas en lui obéissant, car il prendrait le parti le plus sûr, celui que Dieu lui demande de prendre. Si le pénitent n'est pas disposé à obéir ou tout au moins à faire des efforts pour obéir, le confesseur l'abandonnera comme inguérissable.

b) Le confesseur doit apprendre au scrupuleux que les lois positives divines et humaines n'obligent pas lorsque leur observation devient par trop incommode. Et après avoir enseigné ce principe, il doit l'appliquer au scrupuleux, auquel ses troubles de conscience rendent difficile l'accomplissement de certaines obligations. Si, par exemple, c'est un scrupuleux qui recommence continuellement la récitation de son bréviaire, il doit lui interdire de recommencer ; il peut même, lorsque les troubles sont par trop incommodes, lui interdire pour un temps toute récitation du bréviaire.

c) Le confesseur ne doit donner au scrupuleux que des réponses claires et franchement affirmatives ou négatives ; il ne doit lui prescrire que des règles générales, car s'il descend dans les détails, le scrupuleux se demandera toujours si le cas dont il doute ressemble suffisamment au cas indiqué par le confesseur.

d) Le confesseur doit se montrer plein de patience et de douceur envers le scrupuleux dont l'état mérite véritablement la pitié.

e) Enfin, le confesseur doit savoir qu'il y a trois principaux genres de scrupuleux et connaître la direction à donner à chacun d'eux. Voici ce que dit saint Alphonse sur ce sujet (*De Conscientia,* n° 15) : « On peut être tourmenté par les scrupules de trois manières principales: les uns seront troublés par les mauvaises pensées auxquelles ils craignent de consentir, les autres seront tracassés au sujet de leurs confessions précédentes,

les autres craindront même d'offenser Dieu en toute circonstance. »

Premièrement, lorsque le pénitent craint de consentir sans cesse à de mauvaises pensées (contre la foi, la chasteté ou la charité), le confesseur doit lui ordonner de mépriser complètement ces scrupules, et lui dire que ce n'est pas la pensée mauvaise, mais le consentement mauvais qui est un péché. Et en cette matière, il doit se servir toujours de cette règle enseignée avec sagesse par tous les docteurs, que tous ceux dont la conscience est timorée doivent être regardés comme exempts de péché, à moins qu'ils ne soient moralement certains d'avoir consenti à une faute grave ; car, dit le P. Alvarez, il est impossible que le péché entre dans une âme qui le déteste sans que cette âme l'aperçoive clairement. Il sera souvent utile de défendre expressément aux scrupuleux d'accuser en confession ces sortes de pensées, à moins qu'ils ne soient tellement certains d'y avoir consenti, qu'ils puissent l'affirmer par serment.

Secondement, lorsque le pénitent est toujours inquiet sur ses confessions précédentes, parce qu'il craint de n'avoir pas tout accusé ou d'avoir manqué de contrition, s'il a fait précédemment une confession générale ou s'il s'est confessé avec soin pendant un temps notable, le confesseur lui ordonnera de ne plus penser à ses fautes passées et de n'en plus parler en confession, à moins qu'il ne puisse jurer qu'il a certainement commis ces fautes mortelles et que de plus il ne les a jamais confessées.

Bien plus, de l'avis d'un bon nombre de docteurs, le scrupuleux peut être tellement tourmenté, qu'il n'est pas tenu d'accuser les fautes de sa vie passée, même lorsqu'il se croit certain de ne pas les avoir encore accusées.

Wigandt confirme cette doctrine en disant positivement : Il ne faut pas écouter un scrupuleux qui voudrait recommencer ses confessions ; car, supposé qu'il n'ait pas accusé quelques péchés, à cause du dommage grave qu'il subit et du danger où il est de demeurer toujours dans les mêmes inquiétudes, il est dispensé de l'intégrité de la confession. Sur ce point, le confesseur exigera fermement que le pénitent lui obéisse, et si celui-ci refuse d'obéir, il lui adressera des reproches, il le privera de la communion et il réprimera le plus possible son entêtement. Avec les scrupuleux obéissants, il faut procéder doucement ; avec ceux qui refusent d'obéir, il faut user de sévérité et de rigueur ; car sans cette ancre de l'obéissance, il est impossible de les tirer du péril.

Troisièmement, lorsque le pénitent craint de pécher en toute occasion, le confesseur doit lui ordonner d'agir en toute liberté, de mépriser ses scrupules et d'agir contre eux toutes les fois que la faute n'est pas évidente : ce pénitent, en effet, à cause du trouble de sa raison, craint ordinairement sans sujet qu'il y ait matière au péché. C'est pourquoi il faut lui ordonner de vaincre ses scrupules, de peur qu'il ne perde l'esprit ou ne devienne un être impuissant et inutile. Il faut ensuite lui défendre d'accuser ces actions en confession. Sans doute il pourra parfois se tromper en agissant de la sorte ; mais il ne péchera pas, à cause de l'obéissance qu'il doit à son confesseur. Bien plus, un certain nombre de docteurs enseignent que le scrupuleux est parfois tenu sous peine de faute grave d'agir contre ses scrupules, car il peut craindre de la part de ces scrupules un dommage important dans la vie spirituelle, comme dans la santé du corps et de l'esprit.

CHAPITRE II

DE LA CONSCIENCE DOUTEUSE

Dans le chapitre précédent, nous avons supposé la conscience subjectivement certaine, c'est-à-dire dans un état d'assurance excluant le doute, et nous avons vu que les jugements portés ainsi par elle, sans hésitation, pouvaient être vrais ou erronés.

Nous allons maintenant considérer la conscience lorsqu'elle n'est plus sûre d'elle-même et qu'elle hésite à prononcer son jugement.

Ce chapitre sera divisé en deux articles :

Article I. — *De la certitude, du doute et de l'opinion.*

Article II. — *De la conduite à tenir lorsque la conscience est dans le doute.*

ARTICLE I

De la certitude, du doute et de l'opinion

I. — DE LA CERTITUDE

On définit ordinairement la certitude : l'adhésion ferme et inébranlable de l'esprit à ce qu'il connaît. On distingue deux degrés dans la certitude: Premièrement, la *certitude absolue* qui exclut tout doute possible : telle est, par exemple, la certitude des préceptes du Décalogue, puisqu'ils nous ont été donnés par Dieu lui-même ; deuxièmement, la *certitude morale*, qui exclut tout doute prudent, mais qui laisse entrevoir à l'esprit la possibilité d'une erreur ; telle est, par exem-

ple, la certitude d'un fait rapporté par deux ou trois témoins dignes de foi. [1]

Pour être la règle de nos mœurs, il suffit que le jugement de la conscience soit prononcé avec une certitude morale. Et en effet, la règle prochaine et immédiate de nos mœurs doit être proportionnée à notre condition, autrement elle ne pourrait nous servir de guide. Or, il est rare que nous ayons pour diriger notre conduite des

1. Quand les moralistes se servent de cette expression « certitude morale », c'est toujours dans le sens que nous venons de définir. Il n'en est pas de même des philosophes lorsqu'ils distinguent entre la certitude mathématique ou métaphysique, la certitude physique et la certitude morale. Ils entendent alors par certitude mathématique ou métaphysique la certitude de certaines vérités que notre esprit regarde comme absolues et nécessaires ; telles sont les vérités mathématiques, tel est aussi ce principe métaphysique : tout phénomène a une cause. Les vérités de ce genre nous apparaissent vraies, non seulement en fait, mais en droit et avant toute expérience.

On appelle certitude physique celle qui nous est donnée par l'expérience. Si nous constatons à l'aide de nos sens les propriétés d'un corps, nous acquérons la certitude physique de l'existence de ces propriétés dans ce corps.

Par certitude morale, les philosophes n'entendent pas tous la même chose. Pour les uns, c'est la certitude particulière avec laquelle nous apparaissent les principes généraux de la morale, comme ceux-ci : il ne faut pas faire de mal à son prochain ; les parents doivent prendre soin de leurs enfants ; les enfants doivent obéir à leurs parents. Pour ces philosophes, la certitude morale est donc une certitude rationnelle ayant pour objet un certain genre de vérités, les vérités morales. Cependant ce n'est pas là le sens le plus ordinaire de cette expression ; les philosophes l'emploient le plus souvent pour désigner, non pas une certitude rationnelle, mais une certitude de fait fondée sur les mœurs de l'homme. Telle est la certitude des faits historiques, fondée sur ce principe que l'homme dit naturellement la vérité, et qu'un grand nombre de personnes ne s'entendront jamais pour tromper. On le voit, dans ce dernier sens comme dans le précédent, les philosophes entendent toujours par certitude morale une espèce de certitude excluant tout doute.

Les moralistes, au contraire, entendent par certitude morale, non pas une certitude absolue, mais une certitude accompagnée d'une crainte légère d'erreur.

données absolument certaines. Il suffit donc que le jugement de la conscience soit porté avec une certitude morale. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point.

II. — DU DOUTE.

Le doute est l'état de l'esprit qui suspend son jugement, qui hésite entre une proposition et sa contradictoire.

L'hésitation de l'esprit peut provenir de ce qu'il n'aperçoit aucune raison, ni pour, ni contre. Convient-il d'employer tel remède ? Je ne puis me prononcer parce que je n'aperçois aucune raison pour motiver mon jugement : c'est le *doute négatif;* il n'est rien autre chose que l'ignorance [1].

L'hésitation de l'esprit peut provenir de ce qu'il aperçoit des raisons pour et des raisons contre, ou même simplement des raisons en faveur de l'une des deux propositions contradictoires, raisons qui ne sont pas péremptoires et qui n'empêchent pas de craindre sérieusement que l'autre proposition ne soit vraie. L'accusé est-il coupable et puis-je le condamner ? J'ai deux motifs de le croire : l'accusé a de mauvais antécédents et il se trouvait sur les lieux au moment du crime.

Néanmoins je demeure dans l'incertitude, parce que ces deux raisons ne donnent pas à mon esprit une assurance suffisante : c'est le *doute positif.*

---

1. Voir le *Traité des Actes humains : De l'ignorance*, page 35.

On appelle encore doute négatif, un doute qui n'a aucun fondement. Supposons qu'un vendredi un brave homme se demande sans motif, ou tout au moins sans motif sérieux, s'il n'y a pas ce jour-là obligation d'entendre la messe ou dispense de l'abstinence. Il n'a évidemment aucun compte à tenir de son doute qui, n'étant fondé sur aucun motif sérieux, doit être méprisé comme un scrupule : il n'est ni obligé d'entendre la messe, ni dispensé de l'abstinence.

III. — DE L'OPINION.

Lorsque l'esprit a ainsi quelques motifs de croire, au lieu de demeurer dans l'hésitation, il donne souvent son assentiment à l'une des deux contradictoires, tout en gardant la crainte que l'autre proposi tion ne soit vraie. Le doute positif se change alors en opinion.

Entre la certitude d'une proposition et la certitude de sa contradictoire, il y a une infinité de degrés que peut parcourir l'opinion. Soit, par exemple, cette proposition : « Pierre est exempt du jeûne ». Si elle est appuyée sur une raison péremptoire comme celle-ci : « Pierre n'a pas encore vingt et un ans », cette proposition est certaine. Si les raisons qui motivent notre jugement sont moins probantes, notre assentiment à cette proposition : « Pierre est exempt du jeûne », sera accompagné d'une certaine crainte d'erreur, la certitude se changera en opinion. Si les raisons apportées sont très fortes sans cependant produire une certitude morale, l'opinion sera très probable. A mesure que les raisons perdront de leur force, l'opinion perdra de sa probabilité. Elle sera d'abord plus probable que la proposition contradictoire[1], elle aura ensuite le même degré de probabilité que cette dernière, puis elle deviendra simplement probable, la contradictoire étant par conséquent plus probable ; si les raisons perdent encore de leur force, cette proposition : « Pierre est exempt du jeûne » ne sera plus que légèrement probable, et par le fait même la contradictoire : « Pierre n'est pas exempt du jeûne » deviendra très probable. Enfin, si les raisons apportées n'ont aucune valeur, si

1. Dans le cas présent la proposition contradictoire est celle-ci : Pierre n'est pas exempt du jeûne.

Pierre a l'âge requis, s'il est fort et robuste, s'il n'a aucune dispense légitime, la proposition contradictoire sera certaine et l'on pourra dire en toute assurance : « Pierre n'est pas exempt du jeûne [1] ».

Si l'on compare une opinion et sa contradictoire, non plus au point de vue de leur certitude, mais au point de vue de l'assurance qu'elles nous offrent de ne pas transgresser la loi, l'opinion qui affirme l'existence de l'obligation est la plus sûre, *tutior,* et celle qui délie de l'obligation est la moins sûre, *minus tuta.* Dans l'exemple précédent, l'opinion la plus sûre serait celle-ci : « Pierre n'est pas exempt du jeûne ». Et en effet, quand même cette opinion serait fausse en réalité, on ne pécherait pas en la suivant, puisque l'on ne transgresserait aucune loi. Au contraire, en suivant l'opinion opposée : « Pierre est exempt du jeûne », on s'expose à transgresser la loi, car puisque le cas est douteux, il se pourrait que, en réalité, Pierre ne soit pas exempt du jeûne. L'opinion la plus sûre peut être en même temps la plus probable, mais elle peut tout aussi bien être la moins probable. Ainsi, cette proposition : « Pierre n'est

1. La probabilité peut être intrinsèque ou extrinsèque. Elle est intrinsèque lorsque les raisons qui la motivent sont tirées de l'intérieur même du sujet, c'est-à-dire de la nature des choses, ou de leurs causes, de leurs propriétés, de leurs effets. Elle est extrinsèque lorsqu'elle a pour fondement l'autorité des docteurs.

La probabilité extrinsèque suffit pour rendre une opinion probable ou plus probable suivant les cas. Et en effet, la probabilité extrinsèque, fondée sur l'autorité des docteurs, suppose la probabilité intrinsèque, car les docteurs n'ont pu porter un jugement qu'en examinant le fond de la question, c'est-à-dire en considérant la nature des choses, leurs causes, leurs propriétés, leurs effets.

La probabilité extrinsèque est même dans certains cas supérieure à l'autre : Un homme de peu de science, dit saint Thomas (2a 2æ, q. 4, a. 8), reçoit plus d'assurance de ce qu'il entend dire par un homme savant que de ce qu'il comprend lorsqu'il considère lui-même les choses.

pas exempt du jeûne » sera toujours la plus sûre, quand bien même elle serait peu probable, étant donnée la mauvaise santé de Pierre.

En résumé, l'opinion la plus probable est celle qui s'approche le plus de la vérité, la plus sûre est celle qui se range du côté de la loi. En cas de doute, sommes-nous toujours obligés de suivre l'opinion la plus sûre, celle qui favorise la loi ? ou bien pouvons-nous parfois suivre l'opinion la moins sûre, celle qui favorise la liberté ? c'est cette importante question que nous allons résoudre dans l'article suivant.

ARTICLE II.

De la conduite à tenir lorsque la conscience est dans le doute

Pour résoudre cette question, il faut d'abord distinguer entre le *doute spéculatif* et le *doute pratique*.

Il y a *doute spéculatif* lorsqu'on se demande si une action considérée en elle-même, c'est-à-dire d'une manière abstraite, est bonne ou mauvaise. Telle guerre est-elle juste, et peut-on y prendre part ? l'action de peindre doit-elle être regardée comme une œuvre servile ? est-il permis de conférer le baptême avec l'eau dans laquelle on a versé quelques gouttes de vin ?

Il y a *doute pratique*, lorsqu'on se demande si l'action que l'on est sur le point de faire dans telles et telles circonstances est permise ou non. M'est-il permis de prendre part à cette guerre dont la justice est douteuse ? puis-je peindre aujourd'hui dimanche ? m'est-il permis de baptiser cet enfant avec cette eau dans laquelle on a versé quelques gouttes de vin ?

Un doute pratique a toujours pour cause un doute

spéculatif. Un prêtre, par exemple, se demande s'il peut en ce moment prêter tel serment exigé par une loi nouvelle ; pourquoi se pose-t-il cette question ? pourquoi ce doute pratique s'élève-t-il dans sa conscience, sinon parce qu'il ne sait pas s'il est bien ou mal de prêter un tel serment ? Lorsque la conscience juge d'une manière générale et spéculative qu'une action est bonne, elle déclare par le fait même que, pratiquement, il est bien de faire cette action. S il n'y avait pas de doute spéculatif, il n'y aurait donc pas de doute pratique.

Mais si le doute pratique a toujours pour cause le doute spéculatif, la réciproque n'est pas vraie ; le doute spéculatif sur une question, n'engendre pas nécessairement le doute pratique sur tous les cas particuliers se rapportant à cette question. La conscience, en considérant les choses dans des circonstances déterminées, peut ne pas porter le même jugement que lorsqu'elle les considère d'une manière abstraite et spéculative. Supposons, par exemple, que, spéculativement, c'est-à-dire en théorie, je doute s'il est permis de baptiser avec de l'eau dans laquelle on a versé par mégarde quelques gouttes de vin. Un enfant non baptisé est sur le point de mourir ; et je n'ai sous la main que l'eau en question. Je suis certain que je puis en ce moment, étant données les circonstances, baptiser cet enfant avec cette eau. Cependant, malgré cette certitude pratique pour un cas particulier, je me demanderai toujours s'il est vrai que l'on peut baptiser avec de l'eau dans laquelle se trouvent quelques gouttes de vin.

Il importe donc de ne pas confondre ces deux sortes de doutes: le doute spéculatif regarde la vérité d'une proposition, le doute pratique concerne la licité [1] d'une action.

1. Licité, substantif formé de l'adjectif *licite*, synonyme de *permis*.

La question que nous nous proposons de résoudre dans cet article se divise donc en deux parties :

1° Quelle conduite faut-il tenir lorsque la conscience est dans le doute pratique ?

2° Quelle conduite faut-il tenir lorsque la conscience est dans le doute spéculatif ?

Il suffira de quelques lignes pour répondre à la première question ; la seconde comporte de sérieuses difficultés et demande de longs développements.

§ I. — De la conduite à tenir dans le doute pratique

Il n'est jamais permis d'agir dans le doute pratique, c'est-à-dire lorsqu'on se demande si l'action que l'on est sur le point de faire est permise. C'est ce que saint Paul enseigne en disant : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, « tout ce qui n'est pas fait de bonne foi est péché, » (Rom., XIV, 23). La conscience, en doutant qu'une action soit permise, juge par le fait même qu'elle est peut-être défendue. Si, malgré ce jugement, la volonté se porte vers cette action, elle consent à transgresser la loi de DIEU dans le cas où cette loi existerait réellement ; elle accepte donc de faire le mal, et tout le mal qui se trouve peut-être dans l'action. C'est le cas d'appliquer ces paroles de l'Ecclésiaste (III, 27) : *Qui amat periculum, in illo peribit;* « celuiqui aime le péril y périra ».

De l'aveu de tous les théologiens, celui qui agit dans le doute commet la faute même qu'il s'expose voloatnirement à commettre : s'il doute que son action soit un vol, il consent à commettre un vol, il est donc coupable de vol ; s'il doute que son action soit un vol en matière grave, il consent, en faisant cette action, à

commettre un vol en matière grave, il est donc coupable de vol en matière grave [1].

Dans beaucoup de cas, nous allons le voir, il est possible de sortir du doute pratique et de se former une conscience moralement certaine ; mais lorsqu'on ne peut sortir de ce doute, on est obligé de prendre le parti le plus sûr : si l'on craint qu'une action soit défendue, on doit s'en abstenir ; si l'on doute qu'une action soit commandée, on doit la faire.

§ II. — De la conduite à tenir dans le doute spéculatif

Il faut chercher à se former une conscience pratiquement certaine. Si l'on n'y réussit pas, le doute spéculatif aura pour conséquence le doute pratique, et l'on sera obligé de prendre le parti le plus sûr.

Reste à savoir comment, d'après quels principes et dans quelles limites on peut, en cas de doute spéculatif, se former une conscience pratiquement certaine. C'est ce que nous allons dire en traitant les quatre points suivants :

1° Il faut d'abord essayer de dissiper le doute spéculatif en recherchant la vérité, mais si le doute subsiste, il est parfois possible de se former la conscience à l'aide de principes réflexes.

2° Quels sont les principaux principes réflexes ?

3° Cas dans lesquels l'emploi des principes réflexes ne serait pas légitime.

4° De l'emploi légitime des principes réflexes. Différents systèmes de probabilité.

1. Que son action soit un vol ou non, peu importe, cela ne change en rien sa culpabilité. Cependant, il est clair que si, en réalité, son action n'est pas un vol, les conséquences de sa faute seront moins pénibles, puisqu'il n'aura rien à restituer.

PREMIER POINT

Il faut d'abord essayer de dissiper le doute spéculatif en recherchant la vérité ; mais si le doute subsiste, il est parfois possible de se former une conscience pratiquement certaine à l'aide de principes réflexes.

La première chose qu'il convient de faire lorsqu'on est dans le doute, c'est de rechercher la vérité. Vous ne savez pas si telle action est permise ? Examinez le cas avec attention, étudiez-le, ou encore, informez-vous auprès des personnes plus instruites et plus éclairées. Celui qui négligerait de faire cette enquête préalable lorsqu'elle est possible montrerait par cela seul qu'il ne désire pas connaître la vérité ; il ne pourrait se servir de son doute pour établir un raisonnement quelconque en faveur de sa liberté, car son doute serait en droit assimilable à l'ignorance vincible.

Mais si la recherche sincère de la vérité ne réussit pas à dissiper le doute, il est parfois possible de se former une conscience pratiquement certaine à l'aide de principes généraux concernant les cas douteux. Ces principes sont appelés indirects ou réflexes, parce qu'ils servent à traiter la question d'une manière détournée, à la trancher pour le cas présent sans la résoudre quant au fond. Je ne sais, par exemple, si telle guerre est juste et s'il m'est permis d'y prendre part. J'examine le cas, je consulte et néanmoins mon doute demeure. Je me sers alors de ce principe général ; en cas de doute, la présomption est en faveur du supérieur, et je fais le raisonnement suivant qui tranche la question présente : je doute si cette guerre est juste et s'il est permis d'y prendre part ; mais considérant que le chef de l'Etat me commande de prendre les armes et que je

dois, en cas de doute, regarder son ordre comme légitime, il est certain que je suis obligé de prendre part à cette guerre.

On voit par cet exemple que le principe réflexe ne résout pas la question au point de vue spéculatif ; il ne m'indique pas, dans le cas présent, si la guerre dont il s'agit est juste, et si, en théorie, il est permis d'y prendre part ; mais il me fait connaître que, dans la pratique, je suis certainement obligé de tenir telle ligne de conduite.

DEUXIÈME POINT

Quels sont les principaux principes réflexes ?

1° Le premier et le plus important des principes réflexes est celui-ci : *Lex dubia non obligat ;* une loi douteuse n'oblige pas.

a) Une loi, en effet, pour devenir obligatoire, ne doit pas rester à l'état de concept dans l'esprit du supérieur, elle doit être manifestée aux sujets : on ne peut être obligé par une loi que si on la connaît.

Saint Thomas emploie pour faire comprendre cette vérité une comparaison ingénieuse (*de Verit.*, q. 17, a. 3) : Le commandement d'un supérieur, dit-il, pour lier les choses volontaires avec le genre de lien qui convient à la volonté, agit de la même manière qu'une action physique pour lier les choses matérielles. Or l'action physique d'un agent quelconque n'impose jamais aucune nécessité à une chose matérielle, si elle n'entre en contact avec cette chose et ne lui fait sentir sa force. De même le commandement d'un supérieur ne peut lier quelqu'un qu'en l'atteignant. Mais il ne peut l'atteindre qu'en se faisant connaître de lui. Donc personne n'est lié par un précepte quelconque, s'il n'a la connaissance *(scientia)* de ce précepte. De même que

dans les choses corporelles l'agent physique n'agit que par le contact, de même dans les choses spirituelles, l'agent ne peut lier que par la science.

Or lorsque la loi est douteuse, l'esprit n'a pas la connaissance, la science de cette loi : il n'est donc atteint par aucun lien.

On exprime encore la même idée en disant qu'une loi n'oblige pas tant qu'elle n'est pas suffisamment promulguée. Or, quand l'existence d'une loi est douteuse, ce qui est promulgué, ce n'est pas cette loi, mais le doute, l'opinion concernant l'existence de cette loi. Il manque donc à une loi douteuse un caractère nécessaire pour devenir obligatoire : elle n'est pas suffisamment promulguée.

b) Cette doctrine a été enseignée sous une autre forme par un certain nombre de Pères de l'Église et d'auteurs anciens. Nous les citons d'après St Alphonse qui, dans son *Morale systema*, établit ce principe avec un soin minutieux.

Saint Grégoire de Nazianze en parlant d'un Novatien s'exprime ainsi : *An juvenibus viduis propter ætatis lubricum ineundi matrimonii potestatem facis ? At Paulus hoc facere minime dubitavit cujus scilicet te magistrum profiteris. — At hoc minime post baptismum, inquis. – Quo argumento id confirmas ? Aut rem ita se habere proba, aut si nequis, ne condemnes. Quod si res dubia est, vincat humanitas et facilitas :* « Permettez-vous aux jeunes gens devenus veufs de se remarier à cause de la légèreté de leur âge ? Mais saint Paul n'a pas hésité à le permettre : vous vous prétendez ainsi son maître. — Je ne le permets pas après le baptême, dites-vous. — Quelle preuve donnez-vous de cette théorie ? Ou bien établissez-en la vérité, ou si vous ne pouvez le faire, ne condamnez personne.

Si la chose est douteuse, c'est l'opinion la plus douce et la plus facile qui doit l'emporter. » De même Lactance écrit (lib. 3 instit. c. 27) : *Stultissimi est hominis præceptis eorum velle parere, quæ utrum vera sint, an falsa, dubitatur :* « Il faut être bien sot pour vouloir obéir à leurs préceptes, alors que l'on ne sait s'ils sont vrais ou faux. » Saint Augustin confirme en quelques mots ce que nous venons de dire (Serm. 294. c. II. col, 224 édit. Paris) : *Quod enim contra fidem, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter esse habendum* : « Quand on ne peut prouver qu'une chose est contre la foi ou contre les mœurs, il faut la regarder comme indifférente. » On peut encore citer saint Bonaventure qui, parlant des vœux dont N. S. Père le Pape peut dispenser, expose trois opinions et conclut ensuite: « Laquelle de ces trois opinions est la plus probable, je n'en sais rien, je l'avoue ; chacune peut être suffisamment bien soutenue. Cependant si quelqu'un veut embrasser cette dernière, il n'y a pas en cela d'inconvénient manifeste » : *Quæ istarum trium opinionum sit verior, fateor me nescire ; et satis potest quælibet sustineri. Si quis tamen velit hanc ultimam acceptare, non occurrit ei inconveniens manifestum.* (In 4. dist 38. art. 2. quæst. 3). Saint Bonaventure ne dit pas qu'il faut préférer l'opinion la plus sûre, mais bien que l'on peut soutenir et adopter celle que l'on veut.

c) Plusieurs axiomes de droit romain admis par tous les légistes et valables pour les lois ecclésiastiques comme pour les lois civiles déclarent expressément qu'en cas de doute on n'est pas obligé. Ces axiomes sont : *In dubio, nullus præsumitur obligatus :* « En cas de doute, personne n'est présumé obligé » — *In obscuris, quod minimum est, tenendum :* « Quand la loi est obscure, il faut prendre le sens le moins sévère ».

— *Nisi de mandato certus extiteris, exequi non cogeris quod mandatur.* « Quand on n'est pas certain du commandement, on n'est pas tenu de faire ce qui est commandé »

Ces axiomes de droit sont eux-mêmes des principes réflexes, et ils ont sensiblement la même signification que le principe : *lex dubia non obligat.*

2°. Un autre principe réflexe, très important dans le système de saint Alphonse, est celui-ci : *Melior est conditio possidentis*, la condition de celui qui possède est la meilleure.

Ce principe concerne directement et proprement le droit de propriété. Il établit en faveur de celui qui est réellement en possession de l'objet du litige, une présomption telle, qu'elle ne peut être détruite que par la preuve du contraire. En ce sens, ce principe est admis de tous.

Saint Alphonse et les équiprobabilistes étendent la portée de ce principe et l'appliquent au conflit entre la loi et la liberté. Quand la loi a été certainement portée, disent-ils, elle jouit d'une espèce de possession : il faut plus qu'une opinion équiprobable en faveur de la liberté pour la déposséder ; au contraire, lorsque l'existence de la loi est douteuse, c'est la liberté qui possède, et pour prévaloir contre elle, il faut que l'opinion en faveur de la loi soit certainement plus probable [1]. Mais les probabilistes prétendent ou bien que l'extension du principe de possession au conflit entre la loi et la liberté est illégitime ; ou bien qu'en cas de doute c'est toujours la liberté qui possède [2]. Ce principe, si impor-

1. Voir plus loin le développement de cette théorie : *De l'équiprobabilisme*, remarque sur la troisième proposition.

2. Voir plus loin *Du probabilisme*, preuve directe.

tant pour les équiprobabilistes, n'est donc pour les probabilistes que d'une application fort restreinte.

3° Le principe : *Favores sunt ampliandi et odia restringenda.* Ce principe signifie que, en cas de doute, si la loi concède une faveur, il faut la prendre dans son sens le plus large, mais que si elle restreint la liberté ou édicte une peine, il faut l'interpréter dans le sens qui la limite davantage.

On regarde comme odieux non seulement ce qui restreint la liberté ou édicte une peine, mais souvent aussi ce qui est contraire au droit commun. Ainsi les dispenses et les privilèges, bien qu'étant des faveurs pour les particuliers, ont quelque chose d'odieux cependant lorsqu'on les considère au point de vue général.

4° *In dubio præsumptio stat pro superiore;* en cas de doute la présomption est en faveur du supérieur. L'inférieur a le devoir de se laisser guider par son supérieur : en cas de doute, ce n'est donc pas son propre jugement mais celui de son supérieur qu'il doit préférer [1].

5° *In dubio pars tutior est sequenda ;* en cas de doute, il faut prendre le parti le plus sûr. Ce principe ne peut évidemment être appliqué aux obligations morales douteuses, puisque nous avons montré qu'une loi douteuse n'oblige pas. Il faut en restreindre l'application aux cas où l'on n'aurait pu se former la conscience à l'aide d'un principe réflexe. Nous montrerons aussi plus loin que lorsqu'une loi est *certaine*, on ne doit pas s'exposer volontairement à la transgresser, qu'il ne suffit pas de l'observer douteusement lorsqu'on

1. Voir plus haut : Chapitre I. Art. II, § 1, 2°.

peut l'observer certainement, et par conséquent qu'il faut prendre le parti le plus sûr afin de ne pas violer cette loi.

Remarque. — Souvent une obligation est douteuse parce qu'elle dépend d'un fait qui lui-même renferme un point douteux : on ne sait, par exemple, si l'on est tenu par les devoirs du mariage, parce que l'on doute si le mariage a été contracté validement. Dans ces cas, il faut d'abord résoudre le doute de fait ; le doute concernant l'obligation se trouve résolu par voie de conséquence : si, par exemple, on déclare que le mariage doit être regardé comme valide, on sera tenu à toutes les obligations du mariage.

Pour résoudre les doutes de fait on emploie les principes réflexes suivants :

a) In dubio, standum est pro eo, pro quo stat præsumptio ; en cas de doute, il faut se prononcer pour celui en faveur de qui est la présomption. Ce principe est évident, puisqu'on appelle présomption une raison sérieuse de penser qu'une chose est réellement arrivée.

Les autres principes complètent celui-ci en indiquant de quel côté se trouve la présomption.

b) In dubio judicandum est ex ordinarie contingentibus , en cas de doute, il faut se prononcer d'après ce qui se fait ordinairement. Si, par exemple, quelqu'un a l'habitude de résister aux pensées mauvaises, en cas de doute, il faut présumer qu'il a fait comme de coutume et qu'il n'a pas consenti.

c) In dubio factum non præsumitur sed probatur ; en cas de doute, le fait ne se présume pas, il faut le prouver. Il s'agit ici du fait principal qui occasionne le doute : tel contrat a-t-il été passé ? telle faute a-t-elle été commise ?

d) In dubio præsumitur factum quod de jure faciendum erat ; en cas de doute, il faut présumer fait ce qui en droit devait être fait. Il s'agit ici des faits secondaires qui doivent accompagner l'acte principal : si, par exemple, un contrat a été certainement passé, il faut présumer, en cas de doute, qu'il a été passé suivant les formes.

e) Standum est pro valore actus ; en cas de doute, l'acte doit être regardé comme valide. Ce principe a la même signification que le précédent.

TROISIÈME POINT

Cas dans lesquels l'emploi des principes réflexes ne serait pas légitime.

Les principes réflexes sont des règles générales indiquant la ligne de conduite à suivre lorsqu'on se trouve en présence d'obligations morales douteuses. La première condition pour qu'on puisse appliquer légitimement ces principes dans une circonstance donnée, c'est donc que l'obligation soit réellement douteuse.

Or, il arrive parfois que le même cas particulier, tout en renfermant d'un côté une question douteuse, tombe néanmoins sous le coup d'une obligation certaine. Lorsqu'il en est ainsi, le cas n'est douteux qu'en apparence, puisque la vue d'une obligation certaine nous indique notre devoir : il devient donc à la fois impossible et inutile d'appliquer les principes réflexes. Il s'agit, par exemple, de baptiser à domicile un enfant dangereusement malade. Peut-on le baptiser avec de l'eau mélangée d'un peu de vin [1] ? Cette question, considérée au

1. Ici nous supposons que l'on a versé dans l'eau, non plus quelques gouttes comme précédemment, mais une petite quantité de vin de manière à rendre la matière douteuse.

point de vue de la validité du sacrement, peut être controversée. Mais, sous un autre point de vue, la question n'est pas douteuse ; le ministre d'un sacrement a le devoir certain de le conférer validement lorsque cela est possible. Si donc la personne qui se propose d'administrer le baptême a sous la main de l'eau naturelle, elle ne peut se servir d'une matière douteuse. Peu importe, en effet, que la matière douteuse soit plus probablement et même très probablement valide ; par le fait même qu'on la reconnaît douteuse, on avoue qu'elle n'est peut-être pas valide et que, par conséquent, le baptême ne sera peut-être pas conféré : en employant une telle matière, on s'expose donc volontairement à transgresser une obligation certaine. Il n'y a donc aucun doute possible sur la moralité de cet acte : il est mauvais. Appliquer les principes réflexes dans des cas semblables, ce ne serait plus s'en servir pour trancher les questions douteuses, ce serait prétendre, contre tout bon sens, qu'ils peuvent nous dispenser des obligations les plus certaines.

Les théologiens énumèrent quatre circonstances dans lesquelles les principes réflexes ne sont pas applicables. Nous allons les examiner en détail et montrer que si les principes réflexes ne sont pas applicables en ces circonstances, ce n'est pas par exception, comme plusieurs l'ont pensé, mais parce qu'il ne s'agit pas véritablement d'obligations douteuses.

Ces quatre circonstances ont été renfermées dans le vers suivant :

Si damnum, finisque, valor, si tutius urget.

1° Quand il s'agit de faire un acte périlleux pour le prochain, on est toujours obligé de prendre le parti le plus sûr. Et en effet, chacun a le devoir certain de ne

pas nuire à son prochain. S'exposer à lui faire tort, c'est s'exposer à manquer à son devoir, ce qui est une faute. Mais, direz-vous, s'il est plus probable que l'acte périlleux ne produira pas de mauvais effet, ne peut-on se former la conscience à l'aide de quelque principe réflexe ?

Nous répondons que la seule chose douteuse ici est une question de fait qui ne dépend pas de l'état de notre conscience. Un acte périlleux demeure périlleux quels que soient les raisonnements faits à son sujet ; en posant cet acte, on s'expose donc toujours à violer le droit du prochain, c'est-à-dire à transgresser une obligation certaine : on consent par le fait même à manquer à son devoir. Un armurier, par exemple, sait qu'il a chargé l'un des nombreux fusils qui se trouvent dans son magasin, mais il ne sait plus lequel. Peut-il prendre sans rien vérifier l'un de ces fusils et tirer sur quelqu'un sous prétexte que très probablement le fusil pris au hasard n'est pas chargé ? Agir ainsi, ce serait évidemment s'exposer sans raison à tuer son prochain et, par conséquent, à violer un devoir certain, celui de respecter la vie de ses semblables. Quand une obligation n'est pas douteuse, on doit prendre ses précautions pour s'y conformer, et l'on se rend coupable lorsqu'on s'expose sans motif suffisant à la transgresser. — Il est très probable, dira peut-être l'armurier, que le fusil n'est pas chargé, et que, par conséquent, la personne visée n'en éprouvera aucun mal. — Mais, répondons-nous, le fusil est peut-être chargé, et si, de fait, il est chargé, la très grande probabilité qui vous donne en ce moment une fausse confiance, n'empêchera pas la balle de produire son effet. Vous vous exposez donc volontairement à violer un devoir aussi certain que grave, celui de respecter la vie de votre prochain.

Remarque. — Certains auteurs, nous l'avons dit, regardent ce cas[1] comme une exception ; d'après eux, si l'on ne peut appliquer les principes réflexes aux actes périlleux pour le prochain, c'est parce que l'état tout subjectif de la conscience n'ôterait pas à l'acte périlleux son danger. Ces auteurs ont sans doute bien compris que, dans les circonstances de ce genre, il était impossible de se former la conscience ; mais ils ne paraissent pas en avoir saisi la raison véritable.

Ce qu'ils disent est assurément bien vrai ; l'état tout subjectif de la conscience n'ôterait pas à l'acte périlleux son danger. L'effet produit par un acte dépend de la puissance de la cause et non de la plus ou moins grande probabilité de nos opinions. Nous ne pouvons donc raisonnablement nous persuader que notre acte ne causera aucun dommage au prochain.

Les auteurs dont nous exposons les vues n'ont qu'un tort, c'est de s'arrêter au milieu du raisonnement, croyant avoir terminé. Ils supposent, en effet, tacitement, qu'il y a une obligation certaine pour chacun de nous de ne causer aucun dommage au prochain, et ils ne voient pas que si l'on ne peut poser légitimement l'acte périlleux, c'est parce qu'en le posant, on s'expose à violer cette obligation. Et en effet, que cette obligation vienne à disparaître, l'acte périlleux pour le prochain sera permis ; puisque l'on peut tirer sur l'ennemi avec un fusil certainement chargé, à plus forte raison pourrait-on se servir contre lui d'une arme très probablement inoffensive. Si, au lieu de disparaître complètement, l'obligation devient douteuse, on pourra, dans ce cas comme dans tous les autres, appliquer les principes réflexes. Prenons un exemple : un voleur s'est

1. Ainsi que les trois autres énumérés ci-dessus.

introduit la nuit dans une maison. Le propriétaire se trouve dans des circonstances telles qu'il ne sait s'il a le droit de se servir de ses armes pour tuer ou tout au moins pour blesser ce voleur. Ce propriétaire peut évidemment trancher la question en sa faveur à l'aide d'un principe réflexe, par exemple de celui-ci : En cas de doute, le droit de l'innocent doit être préféré à celui du coupable. Il pourra donc, en sûreté de conscience, tirer sur le voleur, que son fusil soit certainement ou douteusement chargé.

Conclusion de la remarque. — Les actes périlleux pour le prochain sont défendus lorsque l'obligation de ne pas faire tort au prochain est certaine; ils ne le sont pas lorsqu'il n'y a pas d'obligation de ce genre, ils le sont douteusement lorsque l'obligation de ne causer aucun dommage au prochain est douteuse. Or, dans ce dernier cas qui est le seul véritablement douteux, on peut leur appliquer les principes réflexes. Les actes périlleux pour le prochain ne forment donc qu'en apparence une exception ; lorsqu'on les examine de près, on voit qu'ils sont soumis aux règles communes.

Objection à la conclusion de la remarque. — Cependant les actes périlleux pour le prochain sont des cas douteux en eux-mêmes ; leur effet est plus ou moins probable suivant les circonstances.

Or, on ne peut, vous l'avez dit, se former la conscience sur l'espèce de doute qu'ils renferment, le danger de ces actes provenant de la puissance de la cause et non de la plus ou moins grande probabilité de nos opinions. Ces cas douteux sont donc des cas exceptionnels, dans lesquels il n'est pas permis d'appliquer les principes réflexes.

Réponse. — Les cas douteux dont il s'agit [1] ne renferment aucune question morale : il n'est donc pas étonnant que l'on ne puisse leur appliquer les principes réflexes qui sont des principes concernant les obligations morales douteuses.

Reprenons l'exemple de l'armurier. La question de savoir s'il y a danger à tirer avec l'un quelconque des fusils du magasin, est une question de fait, indépendante de la nature de l'objet sur lequel on vise : plante, animal, créature raisonnable ; ce n'est pas une question de morale, c'est une question de physique, de chimie et de mathématiques. C'est à l'aide de ces sciences seulement que l'on peut évaluer les chances de destruction que l'acte fait courir à l'objet visé. Or, en physique, en chimie, en mathématiques, il n'y a pas de principes réflexes.

La question ne devient morale que lorsqu'on se demande s'il est permis de faire un acte périlleux pour le prochain. Mais en retombant dans le domaine de la morale, nous retombons aussi dans le domaine des principes réflexes, car, nous l'avons dit, si l'obligation de ne causer aucun dommage au prochain devient douteuse, nous pouvons nous former la conscience en appliquant à la circonstance un principe réflexe convenable. [2]

On peut assimiler aux actes périlleux certains doutes de fait dans lesquels on ne peut prendre le parti favorable à la liberté sans causer un grave scandale au prochain ; nous avons en effet l'obligation certaine de ne pas faire tomber notre prochain dans le péché.

1. Les actes périlleux considérés en eux-mêmes comme causes douteuses d'un certain effet.

2. Nous avons discuté le premier cas dans tous ses détails pour bien faire voir le fond de la question. Nous procéderons d'une manière plus sommaire pour les trois cas suivants qui sont analogues.

2° On est encore tenu de prendre le parti le plus sûr lorsqu'il s'agit d'atteindre un but certainement obligatoire. Prendre un moyen douteux, lorsque l'on peut employer un moyen certainement efficace, c'est évidemment s'exposer sans raison à manquer le but, et lorsqu'il y a une obligation certaine d'atteindre le but, c'est consentir à transgresser cette obligation, c'est manquer à son devoir.

C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit du choix d'une religion et de ce qui est nécessaire au salut de nécessité de moyen, on ne peut suivre une opinion moins probable, ni même une opinion plus probable ; il faut prendre le parti le plus sûr, car chacun a le devoir certain d'entrer dans la véritable religion et d'opérer efficacement son salut éternel.

Supposons qu'un protestant, après avoir fait des recherches sur la véritable religion, ait reconnu que l'Église catholique remonte aux Apôtres par la succession de ses pasteurs légitimes, qu'elle est le tronc duquel les autres églises non catholiques se sont détachées, qu'elle est la véritable Église de Jésus-Christ et que, par conséquent, on peut certainement opérer son salut dans son sein : il sera obligé d'embrasser la religion catholique, alors même qu'il regarderait comme plus probable [1] l'opinion déclarant que l'on peut aussi faire son salut dans l'une des églises réformées.

Supposons encore que nous doutions si la connaissance de telle vérité est nécessaire au salut de nécessité de moyen pour les adultes. Si nous avons à préparer à la réception des derniers sacrements une personne ignorant cette vérité, pouvons-nous négliger de l'ins-

1. Nous rappelons que l'expression « plus probable » appliquée à une opinion, signifie que cette opinion est plus probablement vraie que fausse.

truire sous prétexte que la connaissance de cette vérité fondamentale n'est peut-être pas nécessaire de nécessité de moyen ? Evidemment non, car nous avons le devoir certain de mettre cette personne en état de gagner le ciel ; nous devons donc, si nous le pouvons, employer le moyen qui seul atteindra certainement le but. D'ailleurs, il est absolument impossible de se former la conscience dans cette circonstance, car la seule chose douteuse ici est une question de fait qui ne dépend pas de la plus ou moins grande probabilité de nos opinions. Il se peut que la connaissance de la vérité en question soit nécessaire de nécessité de moyen ; en ne l'enseignant pas, nous nous exposons à faire manquer à cette personne son salut éternel ; nous consentons ainsi à violer une obligation certaine.

Une partie de cette doctrine a été définie par Innocent XI qui a condamné la proposition suivante : *Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili :* « L'infidèle qui, s'appuyant sur une opinion moins probable, refusera de croire, sera excusable de son manque de foi. »

Remarque. — On peut assimiler aux cas de ce genre certains doutes dans lesquels il n'est guère possible de prendre le parti favorable à la liberté sans s'exposer au danger prochain de commettre le péché, et de se mettre ainsi hors de la voie du salut. Il y a en effet pour chacun de nous une obligation certaine de ne pas s'exposer au danger prochain de pécher. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'éviter les occasions dangereuses, le confesseur ne doit conseiller ou tolérer que des opinions sûres, c'est-à-dire des opinions qui écartent suffisamment le danger de succomber à la tentation.

3° Lorsqu'il s'agit de conférer les sacrements, on est également obligé de suivre toujours le parti le plus sûr. Il y a en effet pour celui qui administre un sacrement une obligation certaine de le conférer validement quand cela est possible. [1] Or la validité d'un sacrement est une question de fait qui dépend de l'accomplissement de certains rites institués par N.-S.-J.-C. et non de la plus ou moins grande probabilité de nos opinions. Si donc on emploie une matière ou une forme douteuse, quelques efforts que l'on fasse pour se former la conscience [2], on sera toujours obligé de reconnaître que le sacrement n'est peut-être pas valide et qu'en l'administrant ainsi sans nécessité, on consent à violer sans motif l'obligation de le conférer validement.

Le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Non est illicitum, in Sacramentis conferendis, sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis, vel episcopalis :* « Il n'est pas illicite de suivre en conférant les sacrements, une opinion simplement probable relativement à la validité du sacrement, en laissant de côté la plus sûre, à moins toutefois qu'on n'en soit empêché par la loi, une convention ou la crainte d'un grand dommage. Il n'y a donc que dans l'administration du baptême et dans

1. Cette obligation est fondée sur deux motifs: la dignité du sacrement et le droit de celui qui le reçoit.

2. Les efforts sont d'avance inutiles, car la question douteuse ne porte pas sur une obligation morale, mais sur un fait : en employant telle matière ou telle forme, produira-t-on le signe sensible institué par N.-S.-J.-C. ? Les principes réflexes, nous l'avons dit, ne s'appliquent qu'aux obligations morales.

l'ordination sacerdotale ou épiscopale, que l'on est tenu de ne pas suivre l'opinion simplement probable. » Puisque cette proposition est condamnée, il faut donc admettre la proposition contradictoire et dire qu'il est défendu, non-seulement dans l'administration du baptême et dans l'ordination sacerdotale ou épiscopale, mais encore dans l'administration des autres sacrements, de suivre une opinion simplement probable en laissant de côté la plus sûre.

Remarques. — a) Dans le raisonnement précédent, nous avons supposé qu'il était possible de conférer le sacrement d'une manière certainement valide. Mais, en cas de nécessité, si le ministre du sacrement n'avait sous la main qu'une matière douteuse, il devrait évidemment essayer de conférer le sacrement avec cette matière, car elle est peut-être valide.

Sans doute, en agissant ainsi, on s'expose à conférer le sacrement d'une manière invalide, mais on a pour cela une raison suffisante, car ce ne sont pas les hommes qui sont faits pour les sacrements, mais les sacrements qui sont faits pour les hommes : *sacramenta propter homines* [1].

b) Dans quelques cas douteux, l'Église peut suppléer à ce qui manque à la validité du sacrement. Si l'on sait, pour l'un de ces cas, que l'Église suppléera certainement à ce qui fait peut-être défaut, on peut, si l'on a une raison suffisante, administrer le sacrement.

Le doute, en effet, devient purement théorique, car on est certain qu'en réalité le sacrement sera valide.

Des cas de ce genre peuvent se présenter au sujet du sacrement de Mariage, car l'Eglise peut

1. Voir sur ce point notre *Traité des Sacrements en général.* Chapitre I, Art. IV, § II, 4°.

rendre certainement valide un contrat douteux : il lui suffit d'enlever pour les cas douteux l'empêchement établi par elle. [1] De même pour le sacrement de Pénitence, l'Eglise peut décider que, dans les cas de juridiction douteuse, elle suppléera ce qui fait peut-être défaut, c'est-à-dire qu'elle conférera la juridiction au confesseur qui de fait ne l'aurait pas.

L'Eglise use-t-elle de son droit et supplée-t-elle, comme elle peut le faire, à ce qui manque dans les cas douteux concernant le Mariage et la Pénitence ? C'est là une question de fait que nous n'avons pas à traiter ici : elle se trouve développée dans les *Traités du Mariage et de la Pénitence.*

c) Enfin nous ferons une dernière remarque en traduisant St Alphonse de Liguori *(Tract. de Conscientia,* n° 51). On peut se demander, dit ce saint docteur, si ce qui a été dit de l'administration des sacrements doit se dire aussi de leur réception, si l'on doit enseigner qu'il est défendu de recevoir les sacrements avec une opinion probable. [2] Il y a sur ce sujet deux opinions. La première est pour l'affirmative. Elle est soutenue par Cardenas *(In prop. I. damn. ab Innoc. XI,* diss. 2., c. 3, n. 18) ; par Viva *(Super eadem*, prop. I) ; et par La Croix (L. 6, n. 105). Le respect spécial dû aux sacrements, disent-ils, défend de les exposer au péril de nullité. Et ils en concluent que la condamnation portée par Innocent XI au sujet de l'administration des sacrements, s'étend virtuellement à leur réception, le péril étant le même dans les deux cas. — La seconde opinion est pour la négative. Elle est soutenue par Pontius *(De Matr.,* l. 4, c. 25, n. 9) ; par Sanchez (*Dec.*, l. 1, c. 9, n. 33) ;

1. Nous supposons évidemment qu'il s'agit d'un empêchement de droit ecclésiastique.

2. C'est-à-dire en doutant de la validité de leur réception.

par Vasquez et plusieurs autres cités ; par Cardenas, (nº 17), et même par Viva dans sa théologie morale (*De Pœnit.*, q. 3, a. 3, n. 9), où il semble se rétracter, au moins quant aux opinions mises en pratique çà et là par les fidèles, touchant la réception des sacrements. Celui qui use d'une opinion probable, disent ces théologiens, n'est pas censé manquer de respect au sacrement ; il ne semble pas que les sacrements demandent plus de respect que les commandements divins pour lesquels un respect probable est suffisant. [1] Et cette opinion, dit Ozes cité par Cardenas, (nº 27), n'a pas perdu sa probabilité depuis la condamnation portée par le Souverain Pontife, car on ne peut affirmer que la proposition I a été condamnée à cause du respect dû au sacrement, et non à cause de la charité que l'on est obligé de témoigner à ceux qui reçoivent les sacrements. Malgré ces raisons, ajoute saint Alphonse, je pense qu'il ne faut pas s'écarter de la première opinion, surtout parce que l'on ne pourrait presque jamais le faire dans la pratique sans porter préjudice aux intérêts de son âme.

4º Enfin, il faut encore prendre le parti le plus sûr, toutes les fois qu'on y est tenu par un pacte exprès ou tacite, par un vœu ou par quelque précepte. Cela est évident, le pacte, le vœu ou le précepte produisant une obligation certaine que l'on transgresse dès que l'on suit une opinion moins sûre, fût-elle plus probable. [2]

Un médecin, par exemple, est obligé d'employer les remèdes qu'il croit devoir profiter davantage. Il ne peut

1. Les commandements divins réclament un respect certain, il n'est permis de les transgresser que matériellement, c'est-à-dire sans le vouloir en réalité.

2. C'est-à-dire plus probablement vraie que fausse.

préférer un remède moins efficace, fût-il excellent, à un remède qu'il considère comme devant procurer plus certainement la guérison. Un médecin, en effet, en entreprenant le soin d'un malade, prend l'engagement tacite de prescrire les remèdes qu'il estime les plus utiles dans la circonstance. De même, un juge est obligé de se prononcer en faveur de celui dont le droit lui paraît le mieux fondé ; il est tenu en effet de droit divin et humain, de rendre son arrêt dans le sens qui lui paraît le plus équitable. C'est pourquoi, Innocent XI a condamné cette proposition : *Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem :* « Je regarde comme probable l'opinion qu'un juge peut rendre son arrêt en faveur d'une opinion moins probable. » Remarquons cependant avec saint Alphonse, que si l'un des adversaires se trouvait en possession légitime de l'objet du litige et avait pour lui une raison simplement probable, le juge ne devrait pas le déposséder, lors même que le poursuivant aurait des probabilités plus grandes en sa faveur, car la possession légitime donne au possesseur le droit certain de retenir son bien tant que le droit de son adversaire n'est pas établi.

QUATRIÈME POINT

De l'emploi légitime des principes réflexes.
Différents systèmes de probabilité.

Ce point comprendra :

1° *Un exposé de la question.*

2° *Une note historique.*

3° *Un résumé de tous les systèmes.*

4° *Un exposé détaillé de chaque système.*

1° *Exposé de la question.*

Les principes réflexes sont applicables dans tous les cas où il s'agit seulement d'une obligation morale douteuse, c'est-à-dire dans les cas où il n'est question, ni d'éviter un dommage, ni d'atteindre une fin spéciale, ni de poser un acte réellement efficace, mais où la qualité morale de l'action est la seule chose en jeu. Les théologiens distinguent ces cas des autres en disant que dans ceux-ci, il n'est question que de savoir si une action est licite ou illicite : *agitur de solo licito vel illicito.* Tous les théologiens [1] s'accordent pour enseigner qu'il est possible, dans certaines conditions, de se former la conscience à l'aide de principes réflexes lorsqu'il s'agit uniquement d'une obligation morale douteuse ; mais ils diffèrent dès qu'il est question de déterminer quels principes réflexes peuvent être employés et surtout quels degrés de probabilité est nécessaire pour qu'il soit permis de se décider en faveur de la liberté contre la loi.

2° *Note historique.*

Jusque vers la fin du XVIe siècle, aucun moraliste n'avait encore étudié d'une manière particulière la conduite à tenir en présence d'une obligation douteuse. Le premier qui traita cette question spéciale et qui indiqua des principes généraux pour la résoudre, fut Barthélemy de Médina, professeur de théologie à l'Université de Salamanque. C'est dans ses commentaires sur la *Prima Secundæ* de saint Thomas, à l'article VI de la question XIXe : *Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona*, que Médina expose sa théorie sur les obligations douteuses et qu'il jette les

1. Nous ne tenons pas compte des rigoristes qui sont condamnés.

fondements du probabilisme. La première édition de ces commentaires parut à Salamanque en 1577. La doctrine de Médina eut de chauds partisans et des contradicteurs acharnés. Une lutte très vive s'engagea et donna naissance à de nouveaux systèmes. Ceux qui se portèrent aux partis extrêmes furent condamnés, les uns comme trop relâchés, les autres comme trop sévères.

Cette lutte a été particulièrement ardente durant les XVIIe et XVIIIe siècles, et bien que l'accord tende à se faire depuis l'approbation des doctrines de saint Alphonse de Liguori, elle n'est pas encore de nos jours complètement terminée.

3° *Résumé de tous les systèmes.*

Si l'on ne tient aucun compte de l'ordre chronologique, on peut résumer la discussion en disant que l'on a soutenu sur les principes réflexes et leur usage légitime six systèmes différents :

Le Rigorisme ou Tutiorisme absolu, qui prend dans tous les cas le parti de la loi, même lorsque l'opinion en faveur de la liberté est très probable. Système condamné comme trop sévère.

Le Tutiorisme mitigé, qui permet de suivre l'opinion en faveur de la liberté lorsqu'elle est très probable. Système toléré, mais certainement trop sévère.

Le Probabiliorisme, qui permet de suivre l'opinion en faveur de la liberté lorsqu'elle est notablement plus probable que l'opinion en faveur de la loi. Système trop sévère, puisque le système suivant, moins sévère, n'est certainement pas trop large.

L'Equiprobabilisme ou système de saint Alphonse de Liguori, qui se prononce pour l'opinion s'approchant le plus de la vérité, qu'elle soit pour la liberté ou pour

la loi. Quand les deux opinions sont également probables, il se prononce pour l'opinion qui était en possession avant l'existence du doute. Système absolument sûr.

Le Probabilisme, d'après lequel on peut suivre l'opinion en faveur de la liberté dès qu'elle est solidement probable, l'opinion en faveur de la loi fût-elle plus probable. Système très solide, à condition cependant d'être maintenu dans certaines limites.

Le Laxisme, d'après lequel on peut suivre l'opinion qui favorise la liberté même lorsqu'elle n'est que légèrement probable. Système condamné comme troplarge.

Enfin, dans ces derniers temps, on a pensé trancher la question en établissant un septième système, d'après lequel il faudrait, pour se former la conscience, non plus considérer la plus ou moins grande probabilité de la loi douteuse, mais peser ses avantages et ses inconvénients. Ce système a reçu de ses partisans le nom de *Système de la compensation :* il ne repose sur aucun fondement sérieux.

Nous allons étudier chacun de ces systèmes dans l'ordre que nous venons d'indiquer :

4° *Exposé détaillé de chaque système.*

a) *Du Rigorisme.*

Le Rigorisme prend dans tous les cas le parti de la loi, même lorsque l'opinion en faveur de la liberté est très probable.

Il commande, par conséquent, d'observer toutes les lois douteuses, même celles dont l'existence est très peu fondée, et il pousse l'extension des lois certaines jusqu'à la dernière limite ; d'après ce système, il faut regarder comme tombant sous le coup d'une loi tous les cas qui ne sont pas certainement en dehors de la

portée de cette loi. Le Rigorisme n'admet pas que l'on se forme la conscience à l'aide de principes réflexes : il ne reconnaît que la certitude directe.

Cette doctrine n'a guère été soutenue que par les Jansénistes, auxquels on peut reprocher, comme Notre-Seigneur aux Pharisiens, de placer sur les épaules de l'homme des fardeaux impossibles à porter.

Alexandre VIII a condamné le Rigorisme en proscrivant la proposition suivante : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam ;* il n'est pas permis de suivre une opinion probable, même lorsqu'elle est très probable.

b) *Du Tutiorisme mitigé.*

Le Tutiorisme mitigé permet de suivre l'opinion en faveur de la liberté lorsqu'elle est très probable.

Le Tutiorisme mitigé se range donc toujours du côté de la loi, comme le Rigorisme ; mais en exceptant les cas où l'opinion en faveur de la liberté est très probable, il évite la condamnation qui fut portée par Alexandre VIII.

Cependant, ce système, quoique toléré par l'Église, doit être rejeté commme trop sévère. Il n'est que du Jansénisme mitigé. Aussi s'éteint-il de plus en plus avec les restes du Jansénisme : nous ne connaissons pas d'auteur moderne qui le soutienne. Les partisans de ce système n'admettent pas l'usage des principes réflexes, mais ils se forment la conscience en disant qu'une opinion très probable équivaut à une doctrine moralement certaine. Leur raisonnement est donc sans valeur, puisqu'il consiste à confondre deux choses différentes par définition : une opinion très probable et la certitude morale. Cette confusion de leur part montre bien que, dans le fond, ils ne sont que des Rigo-

ristes, puisqu'ils exigent, en raisonnant ainsi, que l'on suive toujours le parti de la loi, à moins que l'opinion en faveur de la liberté ne soit moralement certaine.

Ce système se trouve encore réfuté par la pratique des Congrégations romaines qui, en résolvant les cas douteux qui leur sont proposés de tous les pays du monde, ne suivent pas toujours le parti le plus sûr, mais se prononcent tout aussi bien pour l'opinion favorisant la liberté, sans que cependant celle-ci soit très probable.

En prouvant que l'on peut en sûreté de conscience adopter le système de saint Alphonse de Liguori, beaucoup moins sévère, nous montrerons encore, et d'une manière péremptoire, que celui-ci est trop exigeant.

c) *Du Probabiliorisme.*

Le Probabiliorisme défend de suivre l'opinion en faveur de la liberté lorsqu'elle est moins probable et même lorsqu'elle est aussi probable que l'opinion en faveur de la loi

Pour permettre de suivre l'opinion bénigne [1], les probabilioristes ne se contentent même pas d'exiger que cette opinion soit un peu plus probable, ils demandent qu'elle soit notablement ou certainement plus probable [2] (Voir Brocard, Gonzalez, Billuart, le continuateur de Tournely.)

1. Celle qui favorise la liberté.

2. Les probabilioristes sont obligés, pour être logiques, d'exiger que l'opinion bénigne soit notablement plus probable. Et, en effet, lorsqu'une opinion n'est que légèrement plus probable que sa contradictoire, on ne peut, en morale, tenir compte de cette petite différence : *parum pro nihilo reputatur ;* les deux opinions doivent donc être regardées en pratique comme également probables. Or, pour les probabilioristes, lorsque les probabilités sont égales, il faut suivre le parti de la loi.

Dans la thèse du probabiliorisme, on peut donc distinguer deux parties, l'une affirmative : on peut suivre l'opinion en faveur de la liberté si elle est certainement plus probable ; l'autre négative : on ne peut suivre l'opinion en faveur de la liberté si elle n'est pas certainement plus probable. La partie affirmative doit être maintenue ; car, bien qu'elle soit incomplète, elle n'exprime que la vérité ; la partie négative doit être rejetée comme trop sévère. Etudions tour à tour ces deux propositions.

Première proposition des probabilioristes : On peut suivre l'opinion en faveur de la liberté lorsqu'elle est notablement plus probable [1].

Cette proposition est vraie, nous l'avons dit, mais les probabilioristes pèchent dans la manière de l'établir. Les uns, comme le continuateur de Tournely, en donnent des preuves insuffisantes, parce qu'ils ne veulent pas se servir de principes réflexes ; les autres, comme Brocard, suivent une meilleure méthode, mais leur raisonnement pèche toujours, parce qu'ils emploient des principes réflexes mal appropriés et que, de plus, ils tirent de ces principes des conclusions trop étroites.

Argumentation du continuateur de Tournely (Tr. de Conscientia, cap. V, conclusion III).— Le continuateur de Tournely, que nous citons comme type de ceux

1. Les auteurs modernes équiprobabilistes ou probabilistes négligent ordinairement dans la réfutation du probabiliorisme de traiter cette proposition, parce qu'eux-mêmes l'admettent comme un minimum. C'est un tort, croyons-nous, car un adversaire audacieux sur le terrain d'autrui est quelquefois bien timide chez lui. Un des procédés les plus avantageux pour réfuter les probabilioristes, c'est de montrer qu'ils ne peuvent établir solidement la partie affirmative de leur thèse sans élargir leurs conclusions.

qui ne veulent pas employer de principes réflexes [1], apporte quatre arguments en faveur de cette proposition.

Le premier consiste en deux textes dans lesquels saint Thomas et saint Antonin expliquent la nature de la certitude morale ; il ne traite donc pas la question.

Le second rappelle la condamnation portée par Alexandre VIII : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam ;* il prouve que l'on peut suivre une opinion très probable, mais il ne va pas jusqu'à dire que l'on peut suivre une opinion notablement plus probable.

Le troisième argument, complété par la réponse à l'objection est le plus important. Il revient à dire qu'une opinion notablement plus probable, n'est pas une opinion douteuse, qu'elle équivaut à une certitude morale. C'est évidemment confondre des choses qu'avant la discussion on a supposées différentes. Pourquoi le continuateur de Tournely, ne dit-il pas franchement qu'à son avis, on ne peut suivre le parti de la liberté que s'il a en sa faveur une certitude morale ?

Le quatrième argument consiste à montrer les conséquences fâcheuses et même absurdes du Rigorisme. Mais entre le Rigorisme et le Probabiliorisme, il y a le Tutiorisme mitigé qui permet de se contenter d'une opinion très probable. Si le continuateur de Tournely prétend qu'une partie des reproches adressés aux rigoristes peuvent également être faits aux tutioristes

1. Au moins pour établir ce point de doctrine, car le continuateur de Tournely se sert par deux fois dans ce traité même de principes réflexes : *cap. II, concl. II*, où il tranche le doute en faveur du Supérieur, et *cap. IV, conclus. II*, où il prétend obliger à suivre le parti le plus sûr au nom d'un principe réflexe.

mitigés, on peut le lui concéder et même ajouter que les probabilioristes peuvent en prendre aussi leur petite part.

On le voit, parmi les quatre arguments du continuateur de Tournely, le seul qui ait de la valeur se retourne contre lui et tend à prouver que son système est trop sévère.

Argumentation de Brocard (*Trait. de Consc.* Quest. II, Art. VI, 15, sect. III). — Cet auteur commence par démontrer la nécessité d'un principe réflexe[1]. L'opinion plus probable, considérée en elle-même et directement, demeure toujours douteuse. Sans doute, nous la jugeons plus probablement permise, mais nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'elle est peut-être défendue. Or, il ne nous est permis de suivre une opinion, que si nous sommes certains de ne pas offenser Dieu en la suivant. Si donc nous ne devons pas sortir du raisonnement direct, nous sommes contraints de dire que l'on est toujours obligé de prendre le parti le plus sûr : ce qui est contraire à l'enseignement de l'Eglise. Nous pouvons donc nous former la conscience à l'aide d'un principe réflexe convenablement choisi.

D'après Brocard, le principe réflexe à employer est celui-ci (regula 45 juris in 6) : *Inspicimus in obscuris quod est verisimilius, vel quod plerumque fieri consuevit :* « en cas de doute, cherchons ce qui est le plus vraisemblable, ou ce qui a coutume de se faire le plus souvent. » Brocard oublie de nous montrer que ce principe établi pour régler la conduite du juge chargé de trancher un différend, s'applique aussi à la conscience placée devant une obligation douteuse. En tout cas, les conséquences de ce principe dépassent mani-

1. Nous apportons le fond et non la forme du raisonnement.

festement les conclusions de Brocard : la première partie, *inspicimus in obscuris quod est verisimilius*, permet de suivre une opinion même légèrement plus probable ; et la seconde partie, *vel quod plerumque consuevit* si elle prouvait quelque chose, montrerait que l'on doit prendre le parti le plus universellement adopté, celui des probabilistes.

Les probabilioristes, si ardents à attaquer les doctrines moins rigides, sont donc impuissants à prouver d'après leurs propres principes la partie affirmative de leur système. Nous l'établirons plus loin *a fortiori* en démontrant que l'on peut suivre l'opinion bénigne lorsqu'elle est aussi probable que l'opinion sévère.

Seconde proposition des probabilioristes. — On ne peut suivre l'opinion en faveur de la liberté, si elle n'est pas certainement plus probable.

Arguments. — 1° Il y a en effet, disent les probabilioristes, un principe de droit naturel qui oblige à suivre toujours dans les cas douteux le parti le plus sûr.

2° C'est surtout lorsqu'il y a danger d'offenser DIEU que nous devons nous montrer prudents : le seul fait de s'exposer à transgresser la loi divine est une faute.

3° Nous ne voudrions pas prendre une potion peut-être empoisonnée ; aurions-nous raison d'être plus hardis s'il s'agissait de suivre en morale une opinion moins sûre ?

4° Enfin, les principes réflexes sur lesquels s'appuient les probabilistes pour établir leurs théories sont dépourvus de toute valeur. En tout cas ils sont pour le moins douteux, puisque nous les nions avec beaucoup de docteurs pieux et savants. Or de principes incertains on ne peut tirer de conclusion certaine. On

ne peut donc, comme le prétendent les probabilistes, se former à l'aide de ces principes une conscience moralement certaine et suivre une opinion également ou même moins probable en faveur de la liberté.

Réponse. — 1° S'il existe un principe de droit naturel de suivre toujours dans les cas douteux le parti le plus sûr, il n'a pas le sens que lui donnent les probabilioristes : la condamnation du Rigorisme le prouve suffisamment. Ce principe, s'il existe, signifie qu'il ne faut pas s'exposer témérairement au danger. La réponse aux deux arguments suivants fera voir que l'on prend un parti absolument sûr en suivant dans une certaine mesure le parti de la liberté.

2° Sans doute lorsqu'il y a danger d'offenser Dieu, nous devons nous montrer d'une prudence extrême ; mais en suivant l'opinion la moins sûre[1], après nous être formé la conscience à l'aide d'un principe réflexe, il n'y a aucun danger d'offenser Dieu.

Il faut, en effet, distinguer entre la violation matérielle et la violation formelle de la loi[2]. Celui qui,

1. L'opinion la moins sûre, c'est-à-dire celle qui dispense de la loi, devient, lorsque nous nous sommes formés la conscience, une opinion sûre.

2. Pour bien comprendre cette distinction, il faut se rappeler la théorie des scolastiques sur la composition des corps. D'après ces philosophes, tous les corps sont composés de deux parties, l'une indéterminée et la même dans tous les corps ; on l'appelle la matière première ; l'autre au contraire distincte dans chaque corps et donnant à ce corps toutes ses qualités et ses propriétés particulières : on l'appelle la forme. Ainsi donc, d'après ces philosophes, la matière première est la même dans le fer, dans l'or, dans le marbre, dans le pain, dans le corps de l'homme ou des animaux ; c'est un élément indéterminé et apte à devenir ce que l'on voudra. La différence qu'il y a entre les corps, entre l'or et le fer, par exemple, ne vient donc pas de la matière, mais de ce que l'on appelle la forme. La connaissance de cette théorie permet de saisir facilement le sens de ces deux mots fameux « matérielle-

pensant faire une action permise, transgresse en fait la loi de Dieu, n'est pas responsable du défaut de son acte ; sa faute est purement matérielle.

Celui-là seul est coupable qui aperçoit le dérèglement contenu dans son action et qui y consent ; le défaut de son acte n'est plus simplement matériel, il est accepté par la volonté : c'est une faute véritable, une faute formelle. Or après nous être formé la conscience par un principe réflexe, nous sommes certains de ne pas violer formellement la loi de Dieu, car nous savons que si cette loi existe d'une manière générale et objective, elle n'est pas applicable dans la circonstance et n'oblige pas dans le cas présent. Sans doute nous nous exposons à ce que l'on appelle la violation matérielle de la loi, mais cette violation n'est pas une faute ; on ne peut nous la reprocher.

Prétendre qu'il faut éviter toute violation même matérielle de la loi, c'est dire que l'on est obligé de suivre toujours le parti le plus sûr : c'est être rigoriste et soutenir une doctrine condamnée par l'Eglise.

---

ment » et « formellement ». Ainsi, lorsqu'on dit que quelqu'un a péché matériellement, qu'il a commis un péché matériel, cela veut dire qu'il a fait un acte déréglé, non conforme à la loi et qui est pour ainsi dire la matière avec laquelle on pourrait faire un péché. Mais ce n'est pas un péché cependant, pas plus qu'un bloc de marbre n'est une statue ou une colonne sculptée.

De même que ce bloc, au point de vue de l'art, est encore informe et apte à devenir ce que voudra le sculpteur ; de même que la matière première, d'après les scolastiques, est prête à devenir de l'or ou du fer suivant la forme qui s'emparera d'elle ; de même aussi l'acte déréglé dont nous parlons, le péché matériel, est encore informe au point de vue moral, il n'est ni bon, ni mauvais, il est apte à devenir ce que les circonstances le feront : si l'on a remarqué qu'il était déréglé, il sera mauvais, tandis qu'il sera indifférent, si on ne l'a pas remarqué ; il sera même bon si l'intention a été bonne : c'est la volonté bonne ou mauvaise qui revêt l'acte de sa qualité morale, autrement dit, qui lui donne sa forme morale.

3° Le troisième argument n'est que la répétition du second : répétons donc nous aussi que l'on ne s'expose à aucun danger en suivant, après s'être formé la conscience, le parti le moins sûr ; il n'en est pas de même lorsqu'on prend une potion peut-être empoisonnée. Au reste, un probabilioriste ne voudrait pas non plus prendre une potion qu'il soupçonnerait être empoisonnée, même s'il jugeait notablement plus probable l'opinion déclarant que la dite potion est inoffensive. Son arme se tourne donc contre lui : heureusement elle n'est pas à craindre.

4° Nous reconnaissons volontiers qu'il est impossible de se former une conscience pratiquement certaine à l'aide de principes douteux ; mais les principes réflexes dont nous nous servons ne sont pas douteux : nous établissons d'une manière très solide leur légitimité. Sans doute les probabilioristes ne veulent pas les reconnaître, mais leurs préjugés ne détruisent pas notre argumentation. Il ne suffit pas de nier une vérité pour la rendre douteuse : les probabilioristes enseignent eux-mêmes que les sophismes des athées ne détruisent pas les preuves et la certitude de l'existence de Dieu.

Ajoutons que l'usage et par conséquent la légitimité des principes réflexes ont été implicitement approuvés par le Saint-Siège dans les décrets concernant la doctrine de saint Alphonse de Liguori.

Remarque. — Les probabilioristes citent ordinairement en faveur de leur système un décret d'Innocent XI adressé au Général des Jésuites et au Père Gonzalez. Nous ne citons pas ce texte ici, parce qu'il nous semble contenir non pas une approbation du probabiliorisme, mais une critique d'un probabilisme trop large. Nous parlerons de ce décret lorsqu'il sera question du probabilisme.

d) *De l'Equiprobabilisme.*

Le système que nous allons exposer ici est celui de S. Alphonse de Liguori, tel qu'il a été enseigné par ce saint docteur dans la huitième édition de son ouvrage [1].

Résumé du système. — Ce saint docteur se range toujours du côté de l'opinion la plus probable, que cette opinion soit en faveur de la loi ou en faveur de la liberté.

Lorsque les deux opinions sont également probables, il se prononce pour l'opinion qui était en possession avant l'existence du doute. Le système de saint Alphonse est donc contenu tout entier dans ces quelques mots : le parti qui doit triompher, c'est toujours celui de la vérité.

Développements et explications. — Le système de saint Alphonse de Liguori peut être renfermé dans trois propositions.

Première proposition : (Morale systema, dico 1). — Si l'opinion qui tient pour la loi nous paraît certainement plus probable, nous sommes absolument obligés de la suivre ; et nous ne pouvons dans ce cas embrasser l'opinion opposée qui tient pour la liberté. La raison, c'est que, pour agir d'une manière licite, nous devons dans les questions douteuses rechercher la vérité et la suivre : mais lorsque la vérité ne peut être trouvée d'une manière évidente, nous devons au moins embrasser l'opinion qui s'approche le plus de la vérité, c'est-à-dire l'opinion la plus probable [2].

1. C'est celle que saint Alphonse déclare définitive. La neuvième n'en est que la reproduction fidèle. C'est cette dernière qui fut soumise aux examens officiels prescrits par le Saint-Siège.

2. *Dico I : « Quod si opinio, quæ stat pro lege, videatur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur ; nec possumus tunc oppositam, quæ stat*

Deuxième proposition.(*Morale systema, dico III*).— Dans le concours de deux opinions également probables, l'opinion en faveur de la liberté, par cela seul qu'elle est aussi probable que l'opinion en faveur de la loi, jette en notre esprit un doute sérieux sur l'existence de la loi, et par conséquent cette loi ne peut être dite suffisamment promulguée. N'étant pas promulguée dans ce cas, elle ne peut obliger ; d'autant plus qu'une loi incertaine ne peut produire une obligation certaine [1].

Troisième proposition [2]. — De même qu'une promulgation douteuse ne peut produire une obligation, de même aussi une abrogation douteuse ne peut rompre une obligation établie auparavant par une loi certaine : *melior est conditio possidentis.* L'abrogation de la loi doit être prouvée tout aussi bien que sa promulgation : *Factum non præsumitur nisi probetur.*

Remarque sur l'ensemble du système. – Ces trois propositions suffisent à nous indiquer la ligne de conduite à tenir dans tous les cas. Et en effet, nous devons nous rappeler ce principe qui est vrai surtout en morale : *parum pro nihilo reputatur* [3].

---

pro libertate, amplecti. Ratio, quia ad licite operandum debemus in dubiis veritatem inquirere, et sequi : at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quæ propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior. »

1. *Dico III :* « *Quod, duabus æque probabilibus opinionibus concurrentibus,... opinio illa, quæ stat pro libertate, cum æquali potiatur probabilitate ac opposita, quæ stat pro lege, grave quidem immittit dubium, an existat lex, quæ actionem prohibeat, ac proinde sufficienter promulgata minime dici potest ; ideoque, dum eo casu promulgata non est, nequit obligare ; tanto magis quod lex incerta non potest certam obligationem inducere.* »

2. Cette proposition est extraite, quant au sens seulement, du *Traité de la Conscience*, Chap. II, 26.

3. Ce qui est petit doit être considéré comme nul.

Toutes les fois qu'une opinion ne sera pas certainement plus probable que l'opinion opposée, on ne devra tenir aucun compte de son excédent de probabilité : cet excédent étant douteux, ne peut changer une situation certaine, il ne peut aider ni à établir ni à supprimer l'obligation. Les deux opinions opposées doivent donc être considérées comme équiprobables tant que l'excédent de probabilité de l'une d'elles n'est pas certain.

Pour que cet excès soit certain est-il nécessaire qu'il soit notable ? Saint Alphonse l'affirmait dans les premières éditions de ses ouvrages et il formulait la première proposition de son système en disant: « Si l'opinion qui tient pour la loi nous paraît certainement *et notablement* plus probable, etc. » Après de nombreuses discussions, saint Alphonse supprima le mot *notablement* et ne se servit plus que du seul mot *certainement*. Nous éviterons donc de nous prononcer en faveur d'un mot que saint Alphonse a jugé pour le moins inutile [1] ; nous dirons simplement que cet excédent doit

1. C'est à la suite d'une série de discussions avec le Père Blasucci que saint Alphonse abandonna le mot *notabiliter*. Le saint docteur maintient d'abord fermement cette expression : « Quand l'opinion pour la loi est certainement plus probable, dit-il, elle est par le fait même *beaucoup* plus probable. »

Le P. Blasucci lui répond que la conséquence n'est pas nécessaire. Entre un excédent de probabilité petit, si petit qu'il en est douteux, et un excédent considérable, il est facile de concevoir un excédent moyen suffisamment grand pour être certain. Un poids de dix onces, par exemple, est certainement plus grand qu'un poids de neuf onces, et néanmoins l'excédent n'est pas notable.

Saint Alphonse répond que si l'excédent de probabilité n'est pas notable, il ne fera pas pencher la balance. Le raisonnement du Révérend Père, ajoute-t-il, est vrai en physique, mais il n'en va pas de même en métaphysique lorsqu'il s'agit d'apprécier des jugements de l'intelligence : dans ce second genre de matières, lorsque l'excédent est certain,

être appréciable, c'est-à-dire suffisant pour nous rendre certain de son existence. Qu'il soit notable ou non, cela importe peu : pour que la question soit résolue, il suffit qu'il soit certain. Et en effet, s'il a cette seule qualité, l'une des deux opinions sera certainement plus probable et l'autre certainement moins probable. Or si l'opinion qui tient pour la loi est certainement plus

---

il est en même temps notable, car s'il n'était pas notable, il ne serait pas certain, mais ambigu et douteux. Enfin saint Alphonse finit par dire : Oui, certainement, il suffit que l'opinion soit plus probable d'un degré seulement, mais ce degré doit être tel qu'il me rende certain que l'opinion est plus probable et me fasse voir la loi comme moralement ou suffisamment promulguée.

A partir du jour où il fait au P. Blasucci cette concession (1769), saint Alphonse fait disparaître de ses ouvrages les mots *notabiliter*, *valde*, *multum*, qu'il employait à chaque instant avec le mot *certe*. De même et par voie de conséquence, il cesse de parler d'opinions presque équiprobables. Ce mot « presque » n'est plus nécessaire, puisqu'il n'y a pas de milieu entre une opinion certainement et une opinion douteusement plus probable, et que cette dernière doit être assimilée à une opinion équiprobable, car un excédent douteux ne compte pas. (Nous avons consulté, pour rédiger cette note historique, un article très intéressant de la Revue Thomiste, mai-juin 1904 : *Saint Alphonse est-il probabilioriste ?* par Le Vedff. En s'y reportant, on trouvera les textes et références).

On a fait remarquer bien souvent que si saint Alphonse ne dit plus dans ses dernières éditions que l'excédent de probabilité pour être certain doit être notable, il ne dit pas non plus qu'il peut être petit ou moyen. De ce silence on a tiré des conclusions opposées : les uns ont dit que le saint avait gardé sa première opinion sans l'exprimer, les autres qu'il l'avait abandonnée parce qu'il la jugeait fausse.

Ne pourrait-on pas dire avec plus de vérité que saint Alphonse a renoncé à se prononcer sur ce sujet parce que cela était inutile ? Si pour que l'opinion en faveur de la loi devienne moralement plus vraie et qu'ainsi la loi soit suffisamment promulguée, il suffit que l'excédent de probabilité en faveur de la loi soit certain, pourquoi ajouter que cet excédent sera par le fait même notable ? pourquoi dire, si l'on cède un peu sur ce point comme le fit saint Alphonse, que si l'excédent peut en théorie n'être que moyen, ordinairement dans la pratique il ne paraîtra certain que s'il est notable ? (Beaucoup pensent que c'est là le sentiment

probable, elle nous apparaît comme moralement plus vraie et par conséquent aussi la loi nous semble moralement ou suffisamment promulguée ; car elle n'est plus douteuse d'un doute strict : il ne reste contre elle qu'un doute large dont nous ne pouvons nous autoriser pour suivre le parti de la liberté [1].

Remarque sur la troisième proposition. — Saint

définitif de saint Alphonse). Puisqu'il suffit que l'excédent de probabilité soit certain, n'en disons pas plus, le reste est inutile.

On nous objectera sans doute qu'il est plus scientifique de ne pas en rester là et qu'il convient de rechercher le minimum nécessaire à l'excédent pour être certain. — Nous répondrons, à la suite de saint Alphonse, que nous ne pouvons procéder en cette matière comme lorsqu'il s'agit de grandeurs sensibles. Les jugements de notre intelligence ne peuvent être comparés à l'aide d'une commune mesure : une opinion ne peut être dite deux fois ou deux fois et demie plus solide qu'une autre. Lorsqu'on raisonne sur la grandeur nécessaire à l'excédent de probabilité pour être certain, on ne peut guère s'entendre, car on ne commence par définir auc ne grandeur comme point de départ : ce que l'on appelle excédent moyen est peut-être ce que le contradicteur appelle excédent notable ; on se querelle pour savoir si l'opinion en faveur de la loi doit être plus probable d'un seul ou de plusieurs degrés, et l'on ne dit pas ce que l'on entend par un degré. On devrait se rappeler que toute grandeur est relative. Le volume de la terre est-il considérable ? Sans doute, si on le compare au volume de notre corps, mais si on le compare à celui du soleil, il est petit. Avant de discuter il faudrait d'abord définir les termes à employer, dire ce que l'on entend par un excédent de probabilité notable ou un excédent moyen. Mais en faisant cette opération, peut-être s'apercevrait-on que la grandeur de cet excédent dépend de l'influence qu'il a sur notre esprit, c'est-à-dire de la certitude qu'il produit en nous, et que par conséquent la question sur laquelle nous discutons n'a pas lieu d'être posée.

1. Voici les paroles mêmes de saint Alphonse *(Morale systema)* : « J'ai dit que si l'opinion en faveur de la loi paraît certainement plus probable, nous sommes obligés de la suivre ; mais qu'il en est autrement lorsque cette opinion et celle qui favorise la liberté sont d'égale valeur. L'auteur des Ephémérides gallicanes m'objecte que cette proposition prouve trop. Si en effet nous n'étions pas tenus de suivre l'opinion favorisant la loi lorsque l'opinion favorisant la liberté est d'égale valeur sous prétexte que dans ce cas la loi est douteuse, il faudrait dire aussi que nous ne sommes

Alphonse, en parlant de la conscience douteuse, nous indique en détail la manière d'agir lorsque les opinions sont équiprobables. Nous croyons utile de le citer longuement sur ce point délicat.

Le saint docteur (*Traité de la Conscience*, 26 et suivants) part de ce principe : *Lex dubia non potest certam inducere obligationem*, une loi douteuse ne peut produire une obligation certaine. A ce principe il en ajoute un autre : *Melior est conditio possidentis*, la condition de celui qui possède est la meilleure.

Saint Alphonse applique ensuite ces principes en disant : Lorsqu'une loi est douteuse, elle est impuissante à lier l'homme, qui par conséquent demeure libre de toute obligation de la part de cette loi ; dans ce cas, cet homme peut user licitement de sa liberté qu'il possède en réalité puisque la loi est douteuse. Saint Thomas dit en effet : Tout ce qui n'est pas défendu par une loi est permis : *Illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur.* (In 4, sent. dist. 5, q. 2, art. 4, ad. 2). Le second principe : *Melior est conditio possidentis* a sans doute été contesté par quelques-uns : on a prétendu qu'il était valable seulement pour le for extérieur ou en matière de justice ; cependant je ne sais pas comment on peut le nier d'une manière générale. La seule question qui puisse être controversée, c'est

pas non plus obligés de suivre l'opinion favorisant la loi lorsque l'opinion favorisant la liberté est moins probable, car cette opinion moins probable rend aussi la loi douteuse et l'empêche d'être suffisamment promulguée. Mais je réponds que lorsque l'opinion favorisant la loi est certainement plus probable, dans ce cas, quoique la loi ne soit pas tout à fait certaine, cependant à cause de cette probabilité plus grande, l'opinion favorisant la loi paraît moralement plus vraie et par conséquent semble moralement et suffisamment promulguée ; c'est pourquoi elle ne peut plus être appelée tout à fait douteuse d'un doute strict : il ne reste plus dans ce cas qu'un doute large dont on ne peut s'autoriser pour suivre le parti de la liberté. »

de savoir si, dans les doutes moraux, c'est toujours la loi qui possède ou toujours la liberté. Les antiprobabilistes disent que c'est toujours la loi qui possède, et nous, nous disons que c'est tantôt la loi et tantôt la liberté [1]. Cette dernière possède lorsque la loi n'est pas encore promulguée. Lors donc que la loi possède, il faut se prononcer pour la loi; lorsque la liberté possède, il faut se prononcer pour la liberté. Dans les cas douteux, pour savoir qui est en possession, il faut chercher en faveur de qui est la présomption. La présomption est en faveur de la partie qui n'est pas tenue de prouver le fait, mais qui laisse à l'autre la charge de le prouver : car un fait ne se présume point, il doit se prouver, *factum non præsumitur, nisi probetur.* Si donc c'est le fait qui est douteux, il ne doit pas être présumé. Si au contraire le fait est certain, par exemple si le mariage a été contracté certainement, et que l'on doute s'il a été contracté comme il le fallait, il faut se servir d'un autre principe : *In dubio, omne factum præsumitur recte factum*, en cas de doute, tout acte est présumé fait comme il devait l'être ; *In dubio præsumitur factum, quod de jure faciendum erat*, en cas de doute, il faut présumer fait ce qui en droit devait être fait ; *Standum pro valore actus*, en cas de doute il faut regarder l'acte comme valide [2].

Applications. — Donc, si la loi est douteuse quant à son existence ou quant à sa promulgation, elle n'oblige pas, car ce n'est pas elle qui possède, mais la liberté. Il faut en dire autant s'il est douteux que telle obligation ou telle clause soit comprise dans la loi ; nous ne sommes pas tenus d'observer ce point particu-

1. D'après les probabilistes, en cas de doute, c'est toujours la liberté qui possède. Voir plus bas, *du probabilisme*, preuve directe.

2. Ces trois principes ont la même signification.

lier au sujet duquel la loi est douteuse, car sur ce point la loi n'est pas en possession. — Au contraire, si la loi a été certainement établie et certainement promulguée, et que l'on doute si elle a été abrogée, ou révoquée, ou s'il y a dispense, il faut observer la loi, car c'est elle qui possède. De même lorsqu'on doute si une loi juste en elle-même a été acceptée par le peuple [1], il faut l'observer, car on doit présumer qu'en réalité elle a été acceptée, et cela en vertu de ce principe : *In dubio præsumitur factum, quod de jure faciendum erat*, en cas de doute, il faut présumer fait ce qui en droit devrait être fait.

Il faut dire au sujet du vœu ce que l'on a dit au sujet de la loi ; un vœu, en effet, est comme une loi particulière que l'homme s'impose. Par conséquent, lorsque l'on doute si l'on a fait tel vœu, on n'est pas tenu d'accomplir ce vœu. De même lorsque l'on doute si, dans un vœu réellement émis, telle obligation se trouve comprise, on n'est pas tenu d'observer le point douteux : sur ce point en effet ce n'est pas le vœu qui possède. — Au contraire, si le vœu est certain et que l'on doute si le vœu a été accompli, on est tenu d'accomplir le vœu, car c'est lui qui possède.

Cependant un certain nombre d'auteurs prétendent que si l'on a probablement [2] satisfait au vœu, on n'est plus tenu à rien ; la raison qu'ils en donnent, c'est que dans ce cas si l'obligation est douteuse, la possession de la loi l'est aussi [3]. Autrefois je regardais cette opi-

1. Voir dans le *Traité des Lois* : de l'acceptation de la loi.

2. Il ne faut pas prendre ce mot « probablement » dans le sens du langage ordinaire, car il signifierait « plus probablement ». Il ne s'agit ici que d'une opinion simplement probable.

3. C'est de là que partent les probabilistes pour rejeter l'application en la matière du principe de possession.

nion comme probable [1], m'appuyant sur des raisons extrinsèques plutôt qu'intrinsèques [2]. Mais après avoir mieux réfléchi, je ne la regarde plus en aucune façon comme probable. Je dis donc avec Concina, Antoine et d'autres, qu'il faut suivre l'opinion opposée. En voici la raison : lorsque le vœu est douteux, on prétend justement qu'il n'y a pas obligation de l'accomplir, car c'est la liberté qui possède ; mais lorsque le vœu est certain, la liberté demeure liée par l'obligation du vœu tant que ce vœu n'est pas certainement accompli. L'opinion en faveur de la liberté ne peut être admise que si l'on a presque la certitude morale que le vœu a été accompli [3]. Ce que nous disons du vœu s'applique aussi à la pénitence sacramentelle.

Si quelqu'un ayant fait un vœu avait accompli l'œuvre promise sans se souvenir de l'obligation contractée par ce vœu, il ne serait très probablement pas tenu de recommencer cette bonne œuvre. Nous supposons que celui qui a fait le vœu peut affirmer que s'il avait pensé à son vœu, il aurait voulu l'accomplir par sa bonne action : c'est du reste une chose qu'il faut ordinairement présumer, car chacun a d'une manière générale la volonté de satisfaire d'abord à ses obligations et de ne faire qu'ensuite des œuvres surérogatoires.

Si un jeune homme n'est pas certain d'avoir terminé sa vingt et unième année, il n'est pas tenu au jeûne. Mais on est obligé de jeûner lorsqu'on doute si l'on a

1. Simplement probable.

2. Persuadé par l'autorité de certains théologiens plutôt que convaincu par des raisons.

3. Ce qui a lieu lorsque l'opinion affirmant que le vœu a été accompli est certainement plus probable. S. Alphonse exige une opinion certainement plus probable pour abroger tout aussi bien que pour établir une loi. La possession, de quelque côté qu'elle se trouve, n'est enlevée que par une opinion certainement plus probable.

l'âge suffisant pour n'être plus atteint par la loi du jeûne : dans ce dernier cas, c'est la loi qui possède. Il faut en dire autant de celui qui doute s'il a l'âge requis pour entrer dans les ordres ou pour devenir titulaire d'un bénéfice ; car c'est encore la loi qui possède [1]. Même raisonnement pour celui qui le soir d'un jour maigre doute si minuit est passé : il est toujours tenu par la loi de l'abstinence. Il en serait autrement si le même doute se présentait à lui un jour gras, veille d'un jour maigre : il pourrait user d'aliments gras, car il serait en possession de sa liberté.

Lorsqu'on doute si l'on a bu ou mangé, peut-on faire la sainte Communion ? Sanchez, Roncaglia et d'autres le nient, car, disent-ils, on ne satisfait pas à la loi certaine du jeûne eucharistique en l'observant d'une manière douteuse. Mais d'autres, comme de Lugo, Diana, La Croix, Cardenas, etc., disent que dans ce cas on peut communier. Et en effet la loi est prohibitive [2] : elle défend de communier si l'on n'est pas à jeun. Pour que la loi soit applicable, il faut donc que le fait d'avoir rompu le jeûne soit prouvé ; s'il ne l'est pas, le fidèle continue à jouir de la liberté de communier. Faut-il en dire autant lorsqu'on a bu ou mangé certainement, mais que l'on doute si c'est depuis minuit ? De Lugo le nie, car, dit-il, c'est à celui qui a certainement bu ou mangé à prouver qu'il ne l'a pas fait après minuit. Mais de Lugo a tort de changer son

1. La loi n'est pas prohibitive, elle est positive et exige comme condition que l'on ait tel âge. C'est à celui qui veut entrer dans les ordres, à prouver qu'il a bien l'âge requis. Ce n'est donc pas lui qui possède, mais la loi.

2. Cette loi est prohibitive et non positive, quand même on essaierait de la rédiger comme la précédente : pour communier, il faut être à jeun. S. Alphonse montre par des textes que cette loi consiste dans une défense et non dans un précepte exigeant telle disposition.

raisonnement. Si en effet la loi est prohibitive et non positive, il faut, dans ce second cas comme dans le premier, que le fait d'avoir rompu le jeûne soit prouvé ; tant qu'il y a doute, c'est la liberté qui possède.

***

Saint Alphonse est-il probabilioriste ?

Si l'on prend ce mot dans son sens historique, certainement S. Alphonse n'est pas probabilioriste. Pour qu'une opinion contre l'existence de la loi puisse être suivie, les probabilioristes exigent qu'elle soit notablement plus probable, tandis que S. Alphonse demande seulement qu'elle soit équiprobable, ou pour parler plus exactement encore, qu' elle ne soit pas certainement moins probable. La différence entre les deux systèmes est grande, on le voit.

Mais si l'on prend le mot probabilioriste dans son sens étymologique et naturel, il faut reconnaître que S. Alphonse est véritablement probabilioriste, puisqu'il suit toujours le parti le plus probable [1], qu'il soit pour ou contre la loi. Du reste, S. Alphonse disait souvent : je ne suis point probabiliste, je suis véritablement probabilioriste. Son témoignage est à lui seul une preuve.

D'ailleurs on ne peut soutenir sans parti pris que S. Alphonse est probabiliste dans le sens ordinaire de ce mot. S'attacher sans cesse à l'opinion qui s'approche le plus de la vérité, ce n'est point être probabiliste. Il suffit d'après les probabilistes qu'une opinion en faveur de la liberté soit solidement probable pour qu'on puisse la suivre ; saint Alphonse n'y va pas si hardiment, nous

1. Le plus probable *certainement*, car, nous l'avons dit, un excédent douteux ne compte pas.

venons de le voir en expliquant sa troisième proposition : lorsque les deux opinions sont à peu près d'égale valeur, il recherche soigneusement qui possède, de la loi ou de la liberté, et lorsque cette dernière n'est pas en possession, il prononce contre elle alors que les probabilistes se déclarent toujours pour elle.

Les probabilistes prétendent que S. Alphonse se trompe en introduisant dans son système le principe de la possession : cela est possible et nous ne voulons pas le discuter en ce moment ; en tout cas il n'est pas de l'avis de ceux qui le contredisent.

Approbations de la doctrine de S. Alphonse.

La doctrine de S. Alphonse a été approuvée principalement par trois actes d'inégale importance émanés successivement du Saint-Siège.

Le premier de ces actes est le décret rendu par la Congrégation des Rites, lorsqu'elle eut procédé à l'examen des ouvrages de S. Alphonse en vue de la béatification. Ce décret déclare que la Sacrée Congrégation n'a trouvé dans les écrits du serviteur de Dieu rien qui fût digne de censure : *cum nihil in eis (libris) censura dignum repertum fuerit, Sacra eadem Congregatio rescribendum censuit : procedi posse ad ulteriora.* (18 mai 1803.) [1]

C'est une approbation toute négative qui consiste à mettre la doctrine de S. Alphonse à l'abri des censures théologiques. Benoît XIV dans son ouvrage célèbre : *De servorum Dei beatificatione et beatorum canoni-*

1. Dans la Bulle de canonisation, 26 mai 1839, ces paroles se trouvent répétées sous cette forme : *Illud vero imprimis notatu dignum est quod, licet copiosissime scripserit, ejus tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse, post diligens institutum examen perspectum fuerit.*

satione, ouvrage qui fait autorité en la matière, nous indique le sens de cette approbation. (Lib. II, c. 35, n. 12) : *Nunquam posse dici a Sancta Sede approbatam servi Dei doctrinam, sed ad summum posse dici non reprobatam, si Revisores retulerunt nihil in ejus operibus reperiri quod adversetur decretis Urbani VIII et judicium Revisorum fuit a Sacra Congregatione approbatum et a Summo Pontifice confirmatum; prædictamque idcirco doctrinam debita cum reverentia posse citra ullam temeritatis notam impugnari, si modesta impugnatio bonis rationibus innixa sit;* la doctrine du serviteur de Dieu ne peut jamais être dite approuvée ; on peut tout au plus dire qu'elle n'est pas réprouvée, lorsque les Réviseurs ont répondu que l'on ne trouvait dans ses ouvrages rien qui s'opposât au décret d'Urbain VIII, et que ce jugement des Réviseurs a été approuvé par la Sacrée Congrégation, puis confirmé par le Souverain Pontife ; on peut donc, sans encourir aucune note de témérité, attaquer respectueusement la dite doctrine, à condition que l'attaque soit modeste et appuyée sur de bonnes raisons.

Le décret de la Congrégation des Rites n'est donc pas véritablement une approbation, c'est plutôt un témoignage authentique de non réprobation.

Le second acte émané du Saint-Siège concernant la doctrine de S. Alphonse de Liguori est une Réponse de la Sacrée Pénitencerie. Malgré le *nihil censurâ dignum*, les attaques contre la doctrine du bienheureux Alphonse continuaient, surtout en France et en Piémont ; un certain nombre de théologiens rigides la disaient entachée de laxisme et parvenaient à la faire interdire dans quelques séminaires. Pour réagir contre ce mouvement rigoriste, le cardinal de Rohan-Chabot,

archevêque de Besançon, proposa[1] à la Sacrée Pénitencerie les doutes suivants[2] : « Louis François-Auguste, cardinal de Rohan-Chabot, archevêque de Besançon, s'efforce de favoriser la sagesse et l'unité de la doctrine chez tous les directeurs d'âmes de son diocèse. Plusieurs de ces directeurs attaquent et interdisent la

1. A l'instigation de son vicaire général, l'abbé Gousset, plus tard cardinal-archevêque de Reims, ardent défenseur de la doctrine de S. Alphonse de Liguori. En soutenant cette doctrine et en la propageant, l'abbé Gousset espérait faire disparaître les restes du jansénisme qui avait fait tant de mal à la France. Il eut la gloire d'atteindre son noble but.

2. *Ludovicus-Franciscus-Augustus, Cardinalis de Rohan-Chabot, Archiepiscopus Vesontionensis, doctrinæ sapientiam et unitatem fovere nititur apud omnes diœcesis suæ qui curam gerunt animarum ; quorum nonnullis impugnantibus ac prohibentibus theologiam moralem beati Alphonsi-Mariæ a Ligorio, tanquam laxam nimis, periculosam saluti et sanæ morali contrariam, sacræ Pœnitentiariæ oraculum requirit, ac ipsi unius theologiæ professoris sequentia dubia proponit solvenda.*

1° Utrum sacræ theologiæ professor opiniones, quas in sua Theologia morali profitetur beatus Alphonsus a Ligorio, sequi tuto possit ac profiteri ?

2° An sit inquietandus confessarius qui omnes beati Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi sacri pœnitentiæ tribunalis, hac sola ratione quod a Sancta Sede Apostolica nihil in operibus illis censura dignum repertum fuerit ? *Confessarius, de quo in dubio, non legit opera beati Doctoris nisi ad cognoscendum accurate ejus doctrinam, non perpendens momenta rationesve, quibus variæ nituntur opiniones ; sed existimat se tuto agere eo ipso quod doctrinam quæ* nihil censura dignum *continet, prudenter judicare queat sanam esse, tutam nec ullatenus Sanctitati Evangelicæ contrariam.*

DECISIO

Sacra Pœnitentiaria perpensis expositis : Reverendissimo in Christo Patri S. R. E. Cardinali, Archiepiscopo Vesontionensi, respondendum censuit :

Ad primum quæsitum : Affirmative ; quin tamen inde reprehendi censeantur qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.

Ad secundum quæsitum : Negative ; habita ratione mentis Sanctæ Sedis circa approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum canonisationis.

Datum Romæ, in sacra Pœnitentiaria, die 5 julii 1831.

Théologie morale du bienheureux Alphonse-Marie de Liguori, comme trop large, périlleuse pour le salut et contraire à la saine morale : c'est pourquoi il demande les lumières de la Sacrée Pénitencerie, et lui propose de dissiper les doutes suivants d'un professeur de théologie :

» 1° Un professeur de Théologie sacrée peut-il suivre en sûreté et enseigner toutes les opinions que le bienheureux Alphonse de Liguori enseigne dans sa Théologie morale ?

» 2° Faut-il inquiéter un confesseur qui suit dans la pratique du saint tribunal de la pénitence toutes les opinions du bienheureux Alphonse de Liguori, s'appuyant sur cette seule raison que le Saint-Siège n'a trouvé dans ses ouvrages rien qui soit digne de censure ? Le confesseur dont il s'agit ne lit les œuvres du bienheureux docteur que pour connaître exactement sa doctrine ; il ne pèse pas les arguments et les raisons sur lesquelles s'appuient les différentes opinions ; mais il pense agir en sûreté de conscience parce qu'il est en droit de regarder comme saine, sûre et nullement contraire à la sainteté de l'Evangile, une doctrine ne contenant rien qui mérite d'être censuré. »

Décision. — « La Sacrée Pénitencerie, après avoir examiné les doutes proposés, a été d'avis de répondre au Révérendissime Cardinal - Archevêque de Besançon :

» A la première demande : Affirmativement ; cependant il ne faut pas croire blâmés par cette réponse ceux qui suivent les opinions enseignées par les autres auteurs approuvés.

» A la seconde demande : Négativement ; tout en tenant compte de la pensée du Saint-Siège en approu-

vant les écrits des serviteurs de Dieu en vue de la canonisatipn.

» Donné à Rome, en la Sacrée Pénitencerie, le 5 juillet 1831. » — Cette réponse a été confirmée par le pape Grégoire XVI, le 22 juillet 1831.

Ce document nous paraît plus important que le premier : il nous semble contenir plus que le *nihil censurâ dignum,* en raison surtout de la manière dont les doutes sont proposés. La seconde réponse tout au moins peut être regardée comme renfermant une approbation positive : elle déclare que l'on peut *en pratique* suivre sans crainte la doctrine du saint docteur [1], que l'autorité de ce saint est suffisante pour nous former la conscience sur la valeur d'une opinion quelconque.

Mais la véritable approbation des doctrines de S. Alphonse et surtout de son système moral, est contenue dans le décret qui élève ce saint au rang des *Docteurs de l'Église Universelle.* Ce décret émané de la Congrégation des Rites le 11 mars 1871, a été confirmé par Pie IX le 23 mars 1871. En voici le passage principal, au moins pour ce qui nous occupe : *Ipse errorum tenebras, ab incredulis et Jansenianis late diffusas, doctis operibus, maximeque Theologiæ moralis tractationibus, dispulit atque dimovit. Obscura insuper dilucidavit, dubiaque declaravit, cum inter implexas theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent;* S. Alphonse Marie de Liguori, par ses doctes ouvrages et surtout par ses dissertations

1. Dans le langage des Congrégations romaines l'expression *non inquietandus* signifie non une simple tolérance, mais une permission réelle.

sur la Théologie morale, chassa et dissipa les ténèbres des erreurs répandues au loin par les incrédules et les Jansénistes. De plus, il sut éclaircir les points obscurs, résoudre les questions douteuses et, au milieu du conflit entre les opinions les unes trop larges, les autres trop rigides des théologiens, tracer une voie sûre, dans laquelle les directeurs des fidèles de Jésus-Christ peuvent s'engager sans aucune crainte.

Nous ne pensons pas qu'une telle approbation ait besoin de commentaire. Certes, le Saint-Siège ne pouvait, sans condamner les doctrines différentes, exprimer plus clairement ses préférences pour celle de saint Alphonse.

Conclusion. — La doctrine de S. Alphonse de Liguori est approuvée par l'Église : on peut donc la suivre sans crainte ; on peut même raisonnablement préférer l'opinion de saint Alphonse à celle que l'on regarde soi-même comme plus probable, car l'autorité de ce saint docteur est un motif extrinsèque de premier ordre : Celui qui a peu de science, dit saint Thomas (2ª 2ᵉ, q. 4, a. 8), regarde ce qu'il entend dire par un savant comme plus certain que ce que sa propre raison lui fait voir ; *Aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur.*

Cependant la doctrine de S. Alphonse n'est pas imposée par l'Eglise, la discussion reste libre et l'on peut toujours préférer les opinions des autres auteurs approuvés à celles de S. Alphonse.

***

e) *Du Probabilisme.*

Avant d'établir leur système, les probabilistes commencent avec raison par définir ce qu'ils appellent une opinion probable. C'est, disent-ils, une opinion qui est appuyée sur une raison sérieuse, qui par conséquent peut être approuvée par un homme prudent, et recevoir de lui un assentiment non pas absolu, mais accompagné d'une crainte d'erreur plus ou moins fondée.

Les probabilistes énoncent ensuite leur thèse :

Il est permis de suivre l'opinion en faveur de la liberté dès qu'elle est solidement probable, l'opinion en faveur de la loi fût-elle plus probable.

Un bon nombre de probabilistes interprètent cette thèse en disant que l'on peut suivre une opinion probable en faveur de la liberté, même lorsque l'opinion en faveur de la loi est certainement plus probable.

Ainsi entendue, cette thèse ne nous paraît pas soutenable.

Limites du Probabilisme. — Le Probabilisme ne peut être soutenu prudemment et surtout il ne peut être mis couramment en pratique que s'il est contenu dans des limites suffisamment précises pour le séparer du laxisme. Le point où les probabilistes doivent s'arrêter a été indiqué par Innocent XI dans son décret au Général des Jésuites à propos du Père Gonzalez : ils ne doivent point prendre parti pour l'opinion qu'ils jugent *certainement* moins probable. Voici ce texte tel qu'il a été communiqué au Père Gonzalez [1].

Feria 4. Die 26 junii 1680.

In Congregatione Generali S. Romanæ et Univer-

1. Le texte communiqué deux fois par le Saint Office diffère un peu de celui-ci. Il y est dit que le Général de la Compagnie de Jésus ne doit pas permettre aux membres de sa Compagnie de soutenir l'opinion moins probable (connue comme telle). Les deux textes cependant paraissent

salis Inquisitionis, facta relatione per P. Lauream contentorum in litteris P. Thyrsi Gonzalez Societatis Jesu Sanctissimo Domino nostro directis, Eminentissimi Domini dixerunt quod scribatur per Secretarium Status Nuncio Apostolico Hispaniarum, ut significet dicto P. Thyrso, quod Sanctitas sua benigne acceptis, ac non sine laude perlectis ejus litteris, mandavit, ut ipse libere et intrepide prædicet, doceat, et calamo defendat opinionem magis probabilem, nec non viriliter impugnet sententiam eorum, qui asserunt, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et judicata, licitum sit sequi minus probabilem; eumque certum faciat quod quidquid favore opinionis magis probabilis egerit et scripserit, gratum erit Sanctitati Suæ, etc.

Injungatur Patri Generali Societatis Jesu de ordine Sanctitatis Suæ, ut non modo permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili, et impugnare sententiam asserentium, quod in concursu minus probabilis opinionis cum probabiliori sic cognita et judicata, licitum sit sequi minus probabilem; verum etiam notum faciat omnibus Universitatibus Societatis, mentem Sanctitatis Suæ esse, ut quilibet prout sibi libuerit, libere scribat pro opinione magis probabili, et impugnet contrariam prædictam, eisque jubeat ut mandato Sanctitatis Suæ omnino se submittant.

Die 8 julii 1680.

Denuntiato prædicto ordine Sanctitatis Suæ Patri Generali Societatis Jesu per R. P. D. Assessorem,

---

authentiques. Il faut donc en conclure que l'on a jugé bon à Rome de ne communiquer au P. Gonzalez qu'un texte légèrement modifié.

Voir *Revue thomiste*, novembre 1901, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, par le R. P. Mandonnet.

respondit se in omnibus quantocius pariturum, licet nec per ipsum, nec per suos Prædecessores fuerit unquam interdictum scribere pro opinione magis probabili, eamque docere, etc.

Sans doute ce texte ne contient pas une condamnation formelle du système qui favoriserait l'opinion certainement moins probable, mais il nous montre que le Saint-Siège ne voit pas volontiers enseigner une pareille doctrine. Cela doit suffire pour nous en détourner.

Comment d'ailleurs concevoir qu'une opinion puisse encore être appelée solidement probable quand elle est certainement moins probable ? Pour être solidement probable, cette opinion devrait nous donner un motif sérieux de croire que sa contradictoire est fausse. Or, elle ne peut nous donner un motif sérieux de croire à la fausseté d'une opinion certainement plus probable. Au reste, on ne cite pas d'exemple d'une opinion qu tout en étant certainement moins probable que sa contradictoire passerait encore pour solidement probable. C'est sans doute qu'un exemple de cette sorte est impossible à trouver [1].

1. Nous ne tenons pas compte de cas comme celui-ci, que suppose Brocard pour le réfuter (*De Consc.* Quest. II, art. 6, § 4, casus 3) :

Vous doutez si vous êtes obligé de faire maigre pendant le carême, parce que vous craignez que le poisson ne soit nuisible à votre santé ; c'est pourquoi vous consultez deux médecins que vous jugez habiles et honnêtes : ils vous assurent tous deux que le poisson vous sera nuisible. Vous consultez ensuite quatre autres médecins (pourquoi donc ? le témoignage d'un seul médecin habile et honnête suffirait), que vous estimez plus habiles et plus honnêtes encore : ils vous assurent unanimement que le poisson ne vous fera aucun tort et que par conséquent vous n'avez aucun motif de vous croire dispensé de l'abstinence. — Nous pensons que Brocard a voulu imiter Molière et plaisanter les médecins. Il suppose un cas tout à fait invraisemblable et qui tendrait à prouver que les médecins, même les médecins habiles et honnêtes, rendent leurs consultations au hasard et sans s'appuyer sur aucun motif.

Quand une opinion est certainement moins probable que sa contradictoire, il faut donc la regarder comme faiblement et insuffisamment probable. Rappelons encore ce que dit St Alphonse sur ce sujet :

« Lorsque [1] l'opinion favorisant la loi est certainement plus probable [2], dans ce cas, quoique la loi ne soit pas tout à fait certaine, cependant à cause de cette probabilité plus grande, l'opinion favorisant la loi paraît moralement plus vraie et par conséquent semble moralement et suffisamment promulguée ; c'est pourquoi elle ne peut plus être appelée tout à fait douteuse d'un doute strict : il ne reste plus dans ce cas qu'un doute large dont on ne peut s'autoriser pour suivre le parti de la liberté. »

Ce saint docteur n'admettait pas que l'on prît parti pour l'opinion certainement moins probable [3] : « Je me ferais scrupule, écrivait-il au père Villani, d'accorder le pouvoir de confesser à celui d'entre nous qui voudrait suivre l'opinion reconnue par lui comme certainement moins probable... Je vous prie de le faire con-

A notre avis la supposition est chimérique. En tout cas s'il arrivait à des médecins de se contredire avec autant d'assurance, il ne faudrait tenir aucun compte de leurs assertions.

Serait-on plus heureux en disant qu'une opinion probable soutenue par dix auteurs est certainement moins probable que sa contradictoire soutenue par vingt auteurs ? Nous ne le pensons pas, car la probabilité extrinsèque suppose la probabilité intrinsèque. Les dix auteurs qui se sont prononcés en faveur de la première opinion l'ont regardée comme plus probable : la plus grande probabilité de l'opinion contradictoire est donc loin d'être évidente.

1. Ce passage de St Alphonse est cité en entier plus haut : *De l'équiprobabilisme*, remarque sur la deuxième proposition, dernière note.

2. L'opinion en faveur de la liberté est alors certainement moins probable.

3. Lettere III, n. 188. Traduction de la *Revue thomiste*, juillet-août 1903 : La thèse probabilioriste de St Alphonse et les préférences doctrinales du Saint-Siège, par le R. P. Jansen.

naître à tous nos confrères du royaume. Je parle du système général que je veux que nos confrères adoptent pour ne point embrasser un véritable laxisme. »

Conclusion. — Nous devons regarder l'opinion certainement moins probable comme la limite en deçà de laquelle doit toujours se tenir le probabilisme.

La thèse du probabilisme ainsi limité pourrait se formuler de la manière suivante :

Il est permis de suivre l'opinion en faveur de la liberté dès qu'elle est solidement probable, l'opinion en faveur de la loi fût-elle légèrement [1] plus probable.

C'est le probabilisme maintenu dans ces bornes qui a nos préférences : nous allons exposer les preuves sur lesquelles il s'appuie.

Preuves du probabilisme mitigé. — Pour établir le probabilisme, on apporte ordinairement deux preuves indirectes et une preuve directe ; mais ces arguments ne sont véritablement concluants que si l'on restreint le probabilisme comme nous l'avons fait. Nous allons les exposer pour soutenir le probabilisme tel que nous l'entendons, et nous répondrons aux objections formulées contre ce système

Première preuve indirecte, par la tolérance de l'Église. — L'Eglise qui a la charge d'enseigner les fidèles et d'éloigner d'eux les doctrines malsaines, ne peut tolérer qu'un bon nombre de ses ministres enseignent une doctrine relâchée, engageant les âmes dans la voie de la perdition. Or elle a toléré depuis trois siècles et elle tolère encore que la majeure partie des théologiens enseignent le probabilisme. Elle ne juge donc pas que le probabilisme soit une doctrine relâ-

1. Nous supposons qu'une opinion *légèrement* plus probable sera par le fait même *douteusement* plus probable.

chée, engageant les âmes dans la voie de la perdition.

La majeure de cet argument ne saurait être contestée. Sans doute l'Eglise peut supporter en silence l'enseignement restreint de quelques opinions erronées purement spéculatives ; mais lorsqu'une erreur prend des proportions gigantesques et que de plus elle a un caractère pratique qui la rend corruptrice des bonnes mœurs, l'Eglise a le devoir de la condamner, et comme elle ne manque jamais à sa mission, elle la condamne en effet. — La mineure de l'argument n'est pas moins certaine. Chacun sait que le probabilisme a toujours été et qu'il est encore le système adopté par le plus grand nombre des théologiens. Le probabiliorisme a sans doute en une certaine vogue pendant la lutte de Pascal et des jansénistes contre les jésuites, mais cette vogue n'a guère dépassé les limites de la France, et elle n'a pas duré. D'ailleurs, les probabilioristes eux-mêmes avouent que le probabilisme est le système le plus répandu, car ils essaient de répondre à l'objection tirée de ce fait. Reste à savoir si ce système a été condamné par l'Eglise. On prétend qu'il a été l'objet d'une suspicion manifeste de la part d'Innocent XI. Nous répondons que le décret de ce pape n'atteint que ceux qui favorisent l'opinion certainement moins probable, mais qu'il ne va pas contre le probabilisme tel que nous l'entendons De plus, les probabilistes qui favorisent l'opinion certainement moins probable ne la favorisent qu'en théorie et d'une manière hypothétique. Ils exigent en effet tout d'abord, comme condition capitale, que l'opinion en faveur de la liberté soit solidement probable, et ils disent ensuite que cette opinion pourrait être suivie, même si elle était certainement moins probable ; mais ils ne prouvent pas que leur supposition puisse se réaliser. Si, comme nous le pré-

tendons, leur supposition est impossible, ils ne sont atteints par le décret d'Innocent XI que pour un cas chimérique : en pratique, les probabilistes ne trouvent pas solidement probables les opinions qui sont certainement moins probables et par conséquent ils ne les adoptent pas [1]. Aucune des propositions condamnées par le Saint-Siège comme entachées de laxisme n'est regardée par les probabilistes comme solidement probable. Donc, si l'Eglise a manifesté, par la bouche d'Innocent XI, son déplaisir de voir soutenue l'opinion certainement moins probable, elle n'a jamais condamné le probabilisme.

La conclusion s'impose : l'Eglise n'a jamais regardé le probabilisme comme une doctrine relâchée, engageant les âmes dans la voie de la perdition.

Deuxième preuve indirecte, fondée sur l'approbation des doctrines de S. Alphonse. — Beaucoup de probabilistes citent comme données à leur système les approbations décernées par le Saint-Siège aux doctrines de S. Alphonse.

Ils devraient y aller moins rondement et distinguer afin de ne pas tout gâter en exagérant les choses.

En approuvant les doctrines de S. Alphonse, le Saint-Siège a approuvé le système moral de ce saint qui est l'Equiprobabilisme tel que nous l'avons exposé, et non le probabilisme [2].

1. Nous pensons que si le probabilisme avait adopté *en pratique* l'opinion certainement moins probable, il eût été condamné formellement par les papes. Ce qui nous porte à le croire, ce sont les raisons que nous avons apportées plus haut pour limiter la thèse probabiliste, et surtout ces paroles de S. Alphonse : « Je me ferais scrupule d'accorder le pouvoir de confesser à celui d'entre nous qui voudrait suivre l'opinion reconnue par lui comme certainement moins probable. »

2. On ne peut appeler doctrine de S. Alphonse les opinions qu'il a soutenues dans sa jeunesse et qu'il a rétractées. La dissertation de 1755,

Pour demeurer dans la vérité, il faut donc dire que le probabilisme est approuvé seulement dans ce qu'il a de commun avec le système de S. Alphonse. On peut ajouter, il est vrai, que le point commun est ce qu'il y a de plus important dans chacun des deux systèmes. Il consiste à affirmer que l'on peut suivre une opinion en faveur de la liberté tant que l'opinion en faveur de l'existence de la loi n'est pas certainement plus probable. Mais il y a une différence entre les deux systèmes. Lorsque la loi possède, S. Alphonse demande que l'on suive la loi, même lorsque l'opinion en faveur de la liberté est équiprobable. Le probabilisme au contraire ne distingue pas : il permet dans tous les cas de suivre l'opinion en faveur de la liberté, pourvu que cette opinion soit solidement probable. Mais sur ce point où il est plus large que le système de S. Alphonse, le probabilisme n'a pas reçu l'approbation du Saint Siège.

Preuve directe. — Une loi contre laquelle on peut apporter un argument sérieux est douteuse. Or, une loi douteuse n'est pas une loi : il lui manque d'être suffisamment promulguée [1]. On peut donc ne pas tenir compte d'une loi lorsqu'il y a contre elle un argument sérieux, c'est-à-dire lorsque l'opinion en faveur de la liberté est solidement probable.

On objecte à ce raisonnement que lorsqu'une opinion probable est en concurrence avec une opinion plus probable, la plus grande probabilité détruit la moindre et que par conséquent l'opinion moins probable cessant d'être probable ne peut plus être suivie. Nous répondons que cela est faux. Les motifs qui fondent la probabilité des

de usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris, n'exprime pas la pensée définitive de S. Alphonse ; elle ne peut donc être appelée la doctrine de ce saint.

1. Voir plus haut le principe : *lex dubia non obligat.*

deux opinions opposées peuvent d'abord être tirés de principes différents : ils ne se contredisent alors que d'une manière indirecte et chacun d'eux garde sa force respective. Ensuite, si les deux opinions tirent leur probabilité de la même source, cette source est elle-même un principe ou un état [1] douteux dont les deux opinions opposées ne font que marquer le degré de probabilité. Au lieu de dire que la plus grande probabilité détruit la moindre, il faudrait au contraire dire qu'elle l'établit, car de ce qu'une opinion est légèrement [2] plus probable, il s'en suit nécessairement que la contradictoire a comme probabilité tout ce qui manque à cette opinion pour être certaine, et qu'elle est par conséquent légèrement moins probable.

Cependant, s'il arrivait que l'opinion en faveur de la loi fût certainement plus probable, l'opinion en faveur de la liberté, en devenant certainement moins probable, cesserait d'être solidement probable, et par conséquent il ne serait pas permis de la suivre. Mais en faisant cette supposition on sort de notre thèse qui demeure établie.

Nous ferons remarquer que cette thèse est identiquement celle de S. Alphonse pour tous les cas où la liberté possède.

Mais S. Alphonse a-t-il raison de n'appliquer qu'à une partie des cas cette thèse démontrée d'une manière générale [3]. A-t-il raison d'introduire tout à coup un

1. Par exemple l'état de santé d'une personne par rapport à l'obligation du jeûne.

2. Nous supposons toujours qu'une opinion *légèrement* plus probable sera par le fait même *douteusement* plus probable.

3. S. Alphonse ne conçoit pas comme les probabilistes le principe : *lex dubia non obligat*. Pour lui ce principe découle déjà du principe de possession : une loi douteuse ne peut déposséder la liberté.

principe nouveau, le principe de possession ? Les probabilistes ne le pensent pas. Voici comment on peut soutenir leur opinion :

Le principe de possession ne concerne d'une manière propre et directe que le droit de propriété. Il établit en faveur de celui qui est réellement en possession de l'objet du litige une présomption telle qu'elle ne peut être détruite que par la certitude du contraire. S. Alphonse et les équiprobabilistes veulent étendre la portée de ce principe et l'appliquer au conflit entre la loi et la liberté. Quand la loi a été certainement portée, disent-ils, elle jouit d'une espèce de possession : il faut plus qu'une opinion équiprobable en faveur de la liberté pour la déposséder ; au contraire, lorsque l'existence de la loi est douteuse, c'est la liberté qui possède, et pour prévaloir contre elle, il faut que l'opinion en faveur de la loi soit certainement plus probable. Or on peut montrer de trois manières que l'extension du principe de possession au conflit entre la loi et la liberté est illégitime.

Premièrement : S. Alphonse lui-même n'ose l'appliquer ; il se contente pour déposséder la loi ou la liberté d'une opinion certainement plus probable : or le principe de possession, d'après S. Alphonse lui-même, exigerait une certitude morale.

Voici en effet ce que dit S. Alphonse sur la possession (*De conscientia,* n. 36). Que faut-il penser s'il y a contre le possesseur une raison probable, et aucune en sa faveur ? Il y a sur ce point deux opinions. D'après la première, si cette raison probable ne porte l'esprit que d'un seul côté, de sorte que le possesseur ait un assentiment contre lui et aucun pour lui, il est tenu de restituer. Il en serait autrement s'il continuait à penser que le bien est probablement à lui. Et en effet, dit Viva, lors-

que le possesseur a une raison probable contre lui et aucune en sa faveur, il a la *certitude morale* que le bien n'est pas à lui. D'après la seconde opinion, quand même les raisons contre le possesseur porteraient l'esprit à donner son assentiment, si ces raisons ne sont pas convaincantes, si l'assentiment de l'esprit n'est pas donné avec une *certitude morale*, mais seulement avec crainte, comme cela arrive toujours lorsqu'il s'agit d'une simple opinion, le possesseur peut garder l'objet du litige, car la possession l'emporte sur toutes les raisons non convaincantes.

Les opinions ci-dessus, ajoute S. Alphonse, peuvent se concilier de la manière suivante. Il est hors de doute que la possession légitime confère le droit certain de retenir l'objet du litige tant que le droit de l'autre partie n'est pas prouvé. Et Viva lui-même le concède en disant que la possession de bonne foi engendre un droit certain qui doit prévaloir sur le droit probable et non moralement certain de l'autre partie. La raison, c'est que la possession légitime fonde à elle seule une présomption certaine du bon droit du possesseur. Par conséquent, même lorsqu'il existe un jugement probable contre le possesseur et qu'il n'y a en sa faveur aucune probabilité, il reste cependant une présomption née de la possession qui lui confère un droit certain, et ce droit ne peut être détruit que par un droit certain établi par des raisons convaincantes.

Tel est le sens du principe de possession. Si on l'appliquait dans sa teneur véritable au conflit entre la loi et la liberté, on serait laxiste quand il s'agirait d'établir la loi, et rigoriste quand il s'agirait de l'abroger ou d'en exempter. Ce principe n'est donc pas applicable en cette matière.

Deuxièmement : on ne peut assimiler la prétendue

possession de la loi à la possession réelle et matérielle d'un objet. Dans ce dernier cas, la possession reste entière quand même l'adversaire aurait de solides raisons en sa faveur ; tandis qu'une loi contre laquelle milite un argument sérieux, ne possède plus toute son autorité, elle devient douteuse. On peut sans doute dire que la loi a possédé, mais on ne peut pas dire qu'elle possède : la possession de la loi devient douteuse en même temps que la loi elle-même ; la probabilité de la possession ne se distingue pas de celle de la loi et ne peut fonder en faveur de cette dernière une présomption spéciale.

La différence entre les deux cas devient encore plus évidente si l'on considère la raison intime qui fonde le principe de possession. Celui qui détient l'objet du litige est présumé légitime possesseur, parce qu'ordinairement on n'acquiert la possession tranquille d'une chose que par un titre légitime. Si donc un homme a joui tranquillement d'un bien pendant un certain temps, il est d'abord censé l'avoir acquis légitimement. De plus, il est censé ne pas avoir cédé son droit, car s'il l'avait cédé, le nouveau propriétaire aurait pris possession de son bien, ou en tout cas il serait pourvu d'un titre légitime. Rien de semblable dans la prétendue possession de la loi. Un acte officiel prouve que la loi a été portée ; mais cet acte peut perdre sa force petit à petit par la coutume, tandis que le possesseur ne peut perdre son droit d'une manière semblable. Une loi qui existe certainement perd aussi sa force obligatoire lorsqu'elle a été observée ; par exemple, je ne suis plus obligé de réciter mon bréviaire aujourd'hui, si je l'ai déjà récité. Mais l'observation d'une loi ne laisse point de traces comme un changement de propriété : le manque de traces certaines ne peut donc faire présumer que la loi n'a pas été

observée ; des traces probables sont un indice suffisant pour rendre douteuse en la circonstance l'obligation de la loi. Il faut en dire autant lorsque l'obligation d'une loi doit se terminer à telle heure, par exemple lorsqu'il s'agit de l'abstinence ou du jeûne : l'heure se passe sans laisser de traces et avec elle l'obligation disparaît. Si l'on a une raison probable de croire que l'heure est passée, on ne voit pas pourquoi on serait obligé de présumer que l'obligation dure encore, c'est-à-dire que l'heure n'est pas passée.

Troisièmement : à supposer même que l'on admette une quasi-possession dans le conflit entre la loi et la liberté, on ne peut jamais dire que c'est la loi qui possède. En effet, la liberté préexiste à la loi, au moins logiquement. On appelle permis, dit S. Thomas, tout ce qui n'est pas défendu par une loi : *illud dicitur licitum quod nullâ lege prohibetur.* (In 4 sent. dist. 15, q. 2. a. 4, ad 2.). C'est cette préexistence de la liberté qui fonde l'axiome de droit : *In dubio nullus præsumitur obligatus*, en cas de doute personne n'est présumé obligé. Si donc pour une cause ou pour une autre l'obligation devient douteuse, elle n'a plus l'autorité suffisante pour commander à l'homme qui par conséquent peut user de sa liberté.

Remarque. — Ces trois preuves ne portent que contre la présomption tirée de l'existence certaine de la loi. Mais il peut arriver qu'il y ait en faveur de la loi ou contre elle une présomption légitime fondée sur un autre motif. Souvent, en effet, une obligation est douteuse parce qu'elle dépend d'un fait qui lui-même renferme un point douteux : on ne sait, par exemple, si l'on est tenu par les devoirs du mariage, parce que l'on doute si le mariage a été contracté validement. Or en cas de doute, un acte accompli certainement doit

être présumé valide : *In dubio, omne factum præsumitur recte factum; in dubio præsumitur factum quod de jure faciendum erat; standum pro valore actus.* Il y a donc dans ce cas présomption en faveur de la validité du mariage, et par voie de conséquence, en faveur des obligations qui en découlent.

Si au contraire on doutait qu'un acte ait été accompli, il faudrait présumer qu'il ne l'a pas été : *factum non præsumitur, nisi probetur.* On ne serait donc pas tenu par les obligations découlant de cet acte.

***

Objections contre le Probabilisme.

En répondant aux objections contre le probabilisme, nous nous tiendrons dans les limites que nous avons marquées à ce système. Sans doute un certain nombre de ceux qui se disent probabilistes, dépassent ces limites, mais en cela ils sont laxistes et non probabilistes. Nous ne réfuterons donc pas les objections formulées contre la théorie qui permet de suivre une opinion bénigne *certainement* moins probable lorsque l'opinion sévère est *certainement* plus probable. Ces objections, nous les posons nous-même. Lorsque nous soutenons l'opinion moins probable, nous supposons toujours qu'elle n'est pas *certainement* moins probable [1].

Première objection. — L'homme est obligé de tendre vers la vérité, non-seulement en la recherchant loyalement, mais encore en s'efforçant de mettre ses actes

1. Voir plus haut (*du Probabiliorisme*, deuxième proposition) la réfutation des quatre objections des probabilioristes.

d'accord avec la Loi Eternelle objective et antécédente [1]. Or celui qui suit une opinion moins probable ne tend pas, dans l'ordre moral, vers la vérité, il ne s'efforce pas de mettre ses actes d'accord avec la Loi Eternelle objective. Il manque donc à son devoir.

Réponse. — L'homme est obligé de tendre vers la vérité en la recherchant loyalement, il doit en particulier s'efforcer de connaître la Loi Eternelle objective et antécédente, et lorsqu'il parvient à la connaître il doit y conformer sa conduite. Mais lorsque malgré tous ses efforts il ne peut trouver la vérité, lorsque la Loi Eternelle objective se présente à lui comme douteuse, il conserve sa liberté. Prétendre qu'il est obligé de se rapprocher le plus possible de la Loi Eternelle objective, c'est être rigoriste. La Loi Eternelle objective ne peut obliger l'homme que si elle lui est suffisamment manifestée : *Nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti* (S. Thomæ, *de Verit.*, q. 17, art. 3.) C'est d'ailleurs un article de la Loi Eternelle objective qu'une loi douteuse n'oblige pas.

Deuxième objection. — La raison nous dit que lorsqu'on ne peut trouver la vérité, il faut au moins embrasser l'opinion qui s'en approche le plus, c'est-à-dire l'opinion la plus probable. Les probabilistes agissent donc contre la raison et commettent une faute en suivant l'opinion la moins probable.

Réponse. — La raison nous dit que l'opinion la plus probable est celle qui s'approche le plus de la certitude

1. Avec la Loi Eternelle telle qu'elle se trouve en l'esprit de DIEU avant toute connaissance de notre part. La Loi Eternelle telle que nous la connaissons peut être appelée subjective et subséquente.

et par conséquent de la vérité, mais elle ne nous dit pas que cette opinion est suffisamment certaine pour lier notre liberté. La raison nous dit au contraire qu'une loi contre laquelle milite une opinion probable, fût-elle un peu moins probable, est douteuse, et qu'une loi douteuse n'oblige pas. D'ailleurs, poser en principe que l'on est obligé de suivre l'opinion la plus probable, c'est supposer ce qui est en question.

Troisième objection. — Le probabilisme, s'il n'est lui-même certain, ne peut servir à former une conscience pratiquement certaine. Or ce système n'est pas certain, car l'équiprobabilisme de S. Liguori est pour le moins un système solidement probable.

Le probabilisme ne peut donc servir à former une conscience pratiquement certaine.

Réponse. — Nous concédons que seul un principe certain peut servir à former une conscience pratiquement certaine. Mais le principe dont se servent les probabilistes : *lex dubia non obligat,* est certain, nous l'avons montré abondamment d'après St Alphonse qui s'en sert pour résoudre la moitié au moins des cas douteux. L'équiprobabilisme, en effet, pour tous les cas où le doute porte sur l'existence de la loi, se confond avec le probabilisme tel que nous le soutenons. St Alphonse, il est vrai, se sépare des probabilistes en distinguant des cas où la loi est en possession ; mais les probabilistes établissent d'une manière très suffisante que cette distinction n'est pas fondée.

Puisque, d'un côté, nous savons qu'une loi douteuse n'oblige pas, et que de l'autre nous n'apercevons, même après avoir entendu St Alphonse, aucune présomption en faveur de la loi, nous pouvons dans tous les cas, lorsque l'obligation est douteuse, nous prononcer en

faveur de la liberté. En agissant ainsi nous agissons prudemment et avec la certitude morale d'être dans la vérité. Si, par impossible, nous nous trompions, ce serait de bonne foi, avec un grand nombre de théologiens et sous les yeux de l'Eglise : notre erreur ne nous serait pas imputable.

***

f) *Du Laxisme.*

D'après ce système on peut suivre l'opinion qui favorise a liberté, même lorsqu'elle n'est que légèrement probable.

Ce système a été proscrit par Innocent XI qui a condamné la proposition suivante : *Generatim, dum probabilitate intrinseca seu extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus ;* d'une manière générale, tant que nous agissons en nous appuyant sur une probabilité intrinsèque ou extrinsèque si petite qu'elle soit, pourvu qu'elle ne franchisse pas les bornes du probable, nous agissons prudemment.

Le laxisme se trouve encore atteint, non plus dans son principe, mais dans sa manière d'évaluer les probabilités, par la condamnation de la proposition suivante : *Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dummodo non constet rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem :* quand un livre a été écrit par un auteur récent et moderne, l'opinion qu'il soutient doit être regardée comme probable, tant qu'il n'est pas démontré qu'elle a été rejetée par le Saint-Siège comme improbable.

Il arrive parfois que certains auteurs tombent dans

le laxisme en résolvant les cas particuliers, mais personne ne soutient la légitimité de ce système.

g) *Du système de la Compensation.*

Ce système peut être renfermé dans ces deux propositions :

1° Une loi douteuse oblige plus ou moins suivant son degré de probabilité.

2° On ne peut s'affranchir d'une obligation douteuse sans une raison suffisante.

Ce nouveau système n'a eu aucun succès. De fait, il n'en méritait pas, car il ne repose sur aucun fondement sérieux.

La première proposition énoncée ci-dessus est fausse: nous avons montré qu'une loi douteuse n'oblige pas ; bien plus, elle est absurde, car on ne peut concevoir une obligation qui existerait à demi ou aux deux tiers, suivant le degré de probabilité.

La seconde proposition ramène le système au rigorisme ou à l'un des systèmes de probabilité expliqués précédemment, et ainsi elle le rend inutile. Et en effet, cette proposition déclare qu'une loi douteuse est toujours obligatoire. Sans doute, si l'on a une raison suffisante, on sera exempté de cette obligation, mais cette obligation n'en subsiste pas moins, quelque probable que soit l'opinion en faveur de la liberté. Si, pour éviter le rigorisme, on adopte un principe général comme celui-ci : la liberté humaine serait trop restreinte si l'on ne pouvait suivre l'opinion bénigne lorsqu'elle est plus probable, on retombe dans le probabiliorisme. Si l'on adopte un principe général plus large, on retombera dans l'équiprobabilisme ou le probabilisme.

Il n'y a donc pas lieu d'introduire le système de la Compensation.

APPENDICE.

RÉSUMÉ ÉLÉMENTAIRE DE LA CONDUITE A TENIR LORSQUE LA CONSCIENCE EST DANS LE DOUTE.

La conscience peut être dans un doute spéculatif ou dans un doute pratique. Le doute spéculatif est un doute général : peut-on faire tel genre d'actions ? Le doute est pratique lorsqu'on se demande si l'on peut en ce moment faire telle action déterminée. Il n'est jamais permis d'agir dans le doute pratique, car ce serait consentir à transgresser la loi de Dieu dans le cas où cette loi existerait. Dans beaucoup de cas, nous allons le voir, il est possible de sortir du doute pratique en résolvant le doute spéculatif qui lui donne naissance, mais lorsqu'on ne peut sortir de ce doute, on est obligé de prendre le parti le plus sûr : si l'on craint qu'une action soit défendue, on doit s'en abstenir ; si l'on doute qu'une action soit commandée, on doit la faire.

Lorsque la conscience est dans le doute spéculatif, il faut d'abord essayer de dissiper ce doute en recherchant la vérité ; mais si le doute subsiste, il est parfois possible de se former une conscience pratiquement certaine à l'aide de certains principes concernant les cas douteux. Ces principes sont appelés indirects ou réflexes parce qu'ils servent à traiter la question d'une manière détournée, à la trancher pour le cas présent sans la résoudre quant au fond. Le plus important de ces principes est celui-ci : une loi douteuse n'oblige pas. Je doute, par exemple, s'il y a obligation de con-

fesser les péchés mortels douteusement commis. Je tâche de m'éclairer, mais les personnes compétentes que je consulte m'affirment que c'est là une obligation réellement douteuse. Si je ne faisais aucun raisonnement, je tomberais dans le doute pratique et je serais obligé de prendre le parti le plus sûr ; mais je me rappelle qu'une loi douteuse n'oblige pas et j'en conclus que je ne suis pas obligé de confesser les péchés mortels douteusement commis : à l'aide d'un principe réflexe, je me suis formé une conscience pratiquement certaine.

CAS DANS LESQUELS LES PRINCIPES RÉFLEXES NE SONT PAS APPLICABLES.

Les principes réflexes sont des règles générales indiquant la ligne de conduite à suivre lorsqu'on se trouve en présence d'obligations morales douteuses. La première condition pour qu'on puisse appliquer légitimement ces principes dans une circonstance donnée, c'est donc que l'obligation soit réellement douteuse. Or il arrive parfois que le même cas particulier, tout en renfermant d'un côté une question douteuse, tombe néanmoins sous le coup d'une obligation certaine. Lorsqu'il en est ainsi, le cas n'est douteux qu'en apparence, puisque la vue d'une obligation certaine nous indique notre devoir : il devient donc à la fois impossible et inutile d'appliquer les principes réflexes.

C'est pourquoi les théologiens enseignent que l'usage des principes réflexes n'est pas légitime : 1° lorsqu'il s'agit de faire un acte périlleux pour le prochain ; 2° lorsqu'il s'agit d'atteindre un but certainement obligatoire (par exemple lorsqu'il s'agit du choix d'une religion ou de ce qui est nécessaire au salut de nécessité de moyen) ; 3° lorsqu'il s'agit de la valeur des

sacrements ; 4° lorsqu'on est tenu par un pacte exprès ou tacite, par un vœu ou par quelque précepte de prendre le parti le plus sûr.

DE L'EMPLOI LÉGITIME DES PRINCIPES RÉFLEXES.

Les principes réflexes sont applicables dans tous les cas où il s'agit seulement d'une obligation morale douteuse, c'est à-dire dans les cas où il n'est question ni d'éviter un dommage, ni d'atteindre une fin spéciale, ni de poser un acte réellement efficace, mais où la qualité morale de l'action est la seule chose en jeu.

Les théologiens distinguent ces cas des autres en disant que dans ceux-ci il n'est question que de savoir si une action est licite ou illicite.

MANIÈRE D'EMPLOYER LES PRINCIPES RÉFLEXES.

On a soutenu et l'on soutient encore différents systèmes sur la manière de se former la conscience en se servant des principes réflexes. On peut adopter en sûreté de conscience soit le système de St Alphonse de Liguori, soit le probabilisme mitigé.

Le système de St Alphonse peut être renfermé dans trois propositions :

Première proposition : Si l'opinion qui tient pour la loi nous paraît certainement plus probable, nous sommes absolument obligés de la suivre ; et nous ne pouvons dans ce cas embrasser l'opinion opposée qui tient pour la liberté. La raison, c'est que pour agir d'une manière licite nous devons dans les questions douteuses rechercher la vérité et la suivre : mais lorsque la vérité ne peut être trouvée d'une manière évidente, nous devons au moins embrasser l'opinion qui s'approche le plus de la vérité, c'est-à-dire l'opinion la plus probable.

Deuxième proposition : Dans le concours de deux opinions également probables, l'opinion en faveur de la liberté, par cela seul qu'elle est aussi probable que l'opinion en faveur de la loi, jette en notre esprit un doute sérieux sur l'existence de la loi, et par conséquent cette loi ne peut être dite suffisamment promulguée. N'étant pas promulguée dans ce cas, elle ne peut obliger ; d'autant plus qu'une loi incertaine ne peut produire une obligation certaine.

Troisième proposition : De même qu'une promulgation douteuse ne peut produire une obligation, de même aussi une abrogation douteuse ne peut rompre une obligation établie auparavant par une loi certaine : *melior est conditio possidentis,* la condition de celui qui possède est la meilleure. L'abrogation de la loi doit être prouvée tout aussi bien que sa promulgation : *factum non præsumitur*, *nisi probetur*, un fait ne se présume pas, il faut le prouver.

Remarque sur l'ensemble du système. — Ces trois propositions suffisent à nous indiquer la ligne de conduite à tenir dans tous les cas. Et en effet, nous devons nous rappeler ce principe qui est vrai surtout en morale: *parum pro nihilo reputatur,* ce qui est petit doit être considéré comme nul. Toutes les fois qu'une opinion ne sera pas certainement plus probable que l'opinion opposée, on ne devra tenir aucun compte de son excédent de probabilité : cet excédent étant douteux ne peut changer une situation certaine, il ne peut aider ni à établir, ni à supprimer l'obligation. Les deux opinions opposées doivent donc être considérées comme équiprobables tant que l'excédent de probabilité de l'une d'elles n'est pas certain.

Remarque sur la troisième proposition : Lorsque les deux opinions opposées sont équiprobables, il faut

rechercher si c'est la loi ou si c'est la liberté qui possède. Lorsque la loi possède, il faut se prononcer pour la loi ; lorsque la liberté possède, il faut se prononcer pour la liberté. Donc si la loi est douteuse quant à son existence ou quant à sa promulgation, elle n'oblige pas, car ce n'est pas elle qui possède, mais la liberté. Il faut en dire autant s'il est douteux que telle obligation ou telle clause soit comprise dans la loi ; nous ne sommes pas tenus d'observer ce point particulier au sujet duquel la loi est douteuse, car sur ce point la loi n'est pas en possession — Au contraire, si la loi a été certainement établie et certainement promulguée, et que l'on doute si elle a été abrogée ou révoquée, ou s'il y a dispense, il faut observer la loi, car c'est elle qui possède.

Le probabilisme mitigé peut aussi être adopté dans la pratique, car s'il ne distingue pas comme l'équiprobabilisme entre les cas où la loi possède et ceux où elle ne possède pas, il prouve suffisamment que cela n'est pas nécessaire. Le probabilisme mitigé peut être renfermé dans ces deux propositions.

Première proposition : Il est permis de suivre l'opinion en faveur de la liberté dès qu'elle est solidement probable, l'opinion en faveur de la loi fût-elle légèrement plus probable.

Deuxième proposition: Il ne faut pas regarder comme solidement probable une opinion dont la contradictoire est *certainement* plus probable

TABLE DES MATIÈRES

TABLEAU SYNOPTIQUE DU TRAITÉ 5
INTRODUCTION 7

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

ARTICLE I. — Définition de la conscience. 9
ARTICLE II. — Différentes sortes de consciences. 13

CHAPITRE PREMIER
DE LA CONSCIENCE CERTAINE (VRAIE OU ERRONÉE)

ARTICLE I. — Principes généraux 17
Premier principe. — Il n'est jamais permis d'aller contre le dictamen de la conscience 17
Deuxième principe. — On pèche quelquefois en suivant le dictamen de sa conscience. 22
ARTICLE II. — Application des principes généraux aux différentes sortes de consciences 25
§ I. — De la conscience vraie et droite 25
§ II. — De la conscience invinciblement erronée 29
§ III. — De la conscience vinciblement erronée. 34
Section I. — De la conscience vinciblement erronée en général. 35
Section II. — Des différentes sortes de consciences vinciblement erronées 45
Premier point. — De la conscience perplexe . . . 45
Deuxième point. — De la conscience relachée . . . 46
Troisième point. — De la conscience scrupuleuse. . 48

CHAPITRE DEUXIÈME
DE LA CONSCIENCE DOUTEUSE

ARTICLE I. — De la certitude, du doute et de l'opinion . . . 56
1° De la certitude 56
2° Du doute 58
3° De l'opinion. 59
ARTICLE II. — De la conduite à tenir lorsque la conscience est dans le doute 61
§ I. — De la conduite à tenir dans le doute pratique 63
§ II. — De la conduite à tenir dans le doute spéculatif 64

Premier point. — Il faut d'abord essayer de dissiper le doute spéculatif en recherchant la vérité ; mais si le doute subsiste, il est parfois possible de se former une conscience pratiquement certaine, à l'aide de principes réflexes . . . 65

Deuxième point. — Quels sont les principaux principes réflexes? 66

Troisième point. — Cas dans lesquels l'emploi des principes réflexes ne serait pas légitime. 72

Quatrième point. — De l'emploi légitime des principes réflexes. Différents systèmes de probabilité 84

1° Exposé de la question 85

2° Note historique 85

3° Résumé de tous les systèmes 86

4° Exposé détaillé de chaque système 87

a) Du Rigorisme 87

b) Du Tutiorisme mitigé. 88

c) Du Probabiliorisme 89

d) De l'Equiprobabilisme 97

e) Du Probabilisme 114

f) Du Laxisme. 130

g) Du système de la Compensation 131

APPENDICE

RÉSUMÉ ÉLÉMENTAIRE de la conduite à tenir lorsque la conscience est dans le doute 132

UNIVERSITAS O. M. I.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie,
41, RUE DU METZ, LILLE. — 1.382.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

a39003 001640977b

BX 1758 .S22 1905
SACOTTE, LEONIDE.
TRAITE DE LA CONSCIENC

CE BX 1758
.S22 1905
C00 SACOTTE, LEO TRAITE DE
ACC# 1441180

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 03 12 19 08 3